Der reiche Jüngling

im Evangelium.

Erörterungen

über

die Grundlehren der allgemeinen Moral.

Von

Dr. Friedrich Köstlng,
außerordentlichem Professor der Theologie an der Universität Freiburg i. Br.

Freiburg i. Br.
Fr. Wagner'sche Buchhandlung.
1868.

Fr. Wagner'sche Buchdruckerei.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift enthält Erörterungen über die wichtigsten Gegenstände der allgemeinen Moral auf Grundlage des evangelischen Berichtes über die Unterredung Christi mit dem reichen Jünglinge. Dieselben werden durch eine Erklärung der betreffenden Stellen eingeleitet, auf welche man sich von jeher hauptsächlich zur Begründung der Lehre von den Räthen berufen hat. Wiewohl das Wort Christi an den Jüngling so bestimmt lautet, daß darüber, ob ein Rath oder ein Gebot darin ausgesprochen sei, kein Zweifel bestehen kann, so ist doch die Erklärung der Stelle im Einzelnen sehr schwierig; die Ausleger treten sich mit den verschiedensten Ansichten gegenüber und geben von einander abweichende und widersprechende Begründungen derselben. Ich wollte die verschiedenen Auffassungen und Erklärungsversuche besprechen und selbst keine von den bisherigen abweichende Ansicht vortragen, ohne die Gründe, welche mich dazu bestimmten, darzulegen. Manche Ansichten habe ich hauptsächlich deßhalb berücksichtigt, weil dadurch Gelegenheit geboten wurde, die Lehre vom Gesetze weiter auszuführen.

Eine besonders ausführliche Behandlung findet die Lehre von den Räthen; der größere Theil der Schrift beschäftigt sich mit diesem höchst wichtigen Gegenstande. Doch beschränkte ich mich in der Abhandlung über die evangelischen Räthe im Besondern auf die in der Unterredung ausdrücklich gegebenen Räthe der Armuth und des Gehorsams. Zur Begründung der Räthe im Allgemeinen hielt ich nicht für nothwendig, auf eine Erklärung oder Besprechung der den anderen Rath enthaltenden Schriftstellen einzugehen; den Beweis, daß es Räthe gebe, wollte ich zunächst aus den von dem Jünglinge handelnden Stellen führen, und andere Stellen nur in so weit herbeiziehen, als es durch die angeknüpften Ausführungen geboten schien.

Was die übrigen Gegenstände betrifft, Gewissen, Freiheit, Princip und Wesen des Guten, Tugend und Vollkommenheit, so wurde

hier noch weniger, als bei der Lehre vom Gesetze und den Räthen, eine erschöpfende Behandlung beabsichtigt. Es sollten nur die Grundfragen erörtert werden, und wenn außerdem Mehreres aufgenommen wurde, so geschah es meistens mit Rücksicht auf die Behandlung, welche die Sache bei Andern gefunden hat; manchmal war es die Weise ihrer Behandlung und Darstellung und öfters verkehrte Auffassungen derselben, welche mich zu Bemerkungen veranlaßten.

Die Citate aus griechischen und lateinischen Schriftstellern wurden selten in deutscher Uebersetzung gegeben; statt griechischer Citate wurde jedoch fast immer die lateinische Uebersetzung vorgezogen. Der Zweck, den die Citate haben, wird bei diesem Verfahren vollständig erreicht, und es sind mit demselben überdieß auch Vortheile verbunden, durch welche es sich vor dem anderen empfiehlt.

Freiburg i. Br., in der Frohnleichnamsoktave, 1868.

Dr. Friedrich Kössing.

Inhalt.

Die Erzählung.

In den Reden Jesu, welche die Evangelien aus der Zeit, die er, nach dem Feste der Tempelweihe, Joh. 10, 22 ff., außerhalb Jerusalems, jenseits des Jordans in Bethanien, wo Johannes getauft hatte, Joh. 10, 40, und in Ephrem in der Nähe der Wüste, Joh. 11, 54, zubrachte, mittheilen, findet sich die Aufforderung, um des Reiches Gottes willen auf Alles, was dem Menschen in dieser Welt lieb und theuer ist, Verzicht zu leisten, in nachdrücklichster und beachtenswerthester Weise ausgesprochen. Es ist hier die Rede von der Entsagung auf die Ehe, von dem Aufgeben des irdischen Besitzes, von dem vollkommenen Gehorsame in der Nachfolge Christi, Matth. 19, 10 ff., Mark. 10, 17 ff., Luk. 18, 18 ff., — von den Mitteln und Wegen der Vollkommenheit, welche als die höhere sich neben und über der gebotenen erhebt. Unter diesen Reden nimmt aber die Unterredung mit dem reichen Jünglinge unsere besondere Aufmerksamkeit in Anspruch, weil sie die unzweideutigsten Erklärungen Christi über den doppelten Weg zum Leben darbietet und im Wesentlichen Alles in sich schließt, was wir als den Inhalt der bedeutungsvollen Reden des Heilandes in dem genannten Abschnitte bezeichnet haben, wenigstens so, daß sie die geeignetste Grundlage bildet, von welcher aus die andern hieher gehörigen Reden und Aussprüche zur Sprache gebracht werden können, um eine einheitliche und zusammenhängende Darstellung zu finden.

Da Jesus in dieser Belehrung den Jüngling zugleich auf den Grund und das Wesen des Guten hinweist, — in dem Worte: „Nur Einer ist gut, nämlich Gott“, — erhält die Stelle noch eine weitere große Bedeutung für die Lehre vom christlichen Leben; sie enthält die Offenbarungsantwort auf die Frage nach dem Principe des Sittlichen und den nothwendigen Voraussetzungen alles guten und vollkommenen Lebens, also auf jene

Frage, welche in der Art die Grundfrage und den Mittelpunkt für alle Sittenlehre bildet, daß deren Zustandekommen und ganze Gestaltung zunächst und hauptsächlich von ihrer Beantwortung abhängt.

Die Evangelien erzählen uns von dieser Unterredung Jesu mit dem Jünglinge Folgendes:

„Als der Herr hinausging auf den Weg, nahte sich ihm ein Reicher (nach Matth. ein Jüngling, nach Luk. ein Archon), fiel vor ihm auf die Kniee, fragte ihn und sprach: Guter Meister, was soll ich Gutes thun, damit ich das ewige Leben erlange? Jesus aber sprach zu ihm: Warum nennst du mich gut? (Und was frägst du mich über das Gute?) Einer ist der Gute, Gott, und Niemand ist gut außer ihm. Wenn du aber ins Leben eingehen willst, so halte die Gebote. Der Jüngling fragte: Was für? Jesus sprach zu ihm: Du kennst sie; es sind diese: du sollst nicht tödten, nicht ehebrechen, nicht stehlen, nicht falsches Zeugniß geben, nicht betrügen, du sollst den Vater und die Mutter ehren und sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst. Der Jüngling antwortete und sprach zu ihm: Meister, Alles dieses beobachtete ich von meiner Jugend auf; was fehlet mir noch? Jesus aber, der ihn auf diese Rede anblickte, gewann ihn lieb und sprach zu ihm: Eines fehlt dir noch; wenn du vollkommen sein willst, so gehe hin, verkaufe Alles, was du besitzest, und gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben. Und dann komme und folge mir nach, das Kreuz auf dich nehmend. Der Jüngling aber, da er diese Worte hörte, ward traurig und ging betrübt hinweg; denn er besaß großen Reichthum. Jesus aber blickte umher und sprach zu seinen Jüngern: Wahrlich sage ich euch: schwer werden die Reichen ins Reich Gottes eingehen.“ Matth. 19, 16—23; Mark. 10, 17—22; Luk. 18, 18—23.

* Zu Matth. 19, 17: *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ;* Vulg.: quid me interrogas de bono? wofür Andere lesen: *τί με λέγεις ἀγαθόν;* sagt Maldonat in d. Commentar. in quat. Evangg.: Eorum conjecturam nequaquam probo, qui utroque modo Christum dixisse putant, prius quidem: Quid me dicis bonum? quia dixerat adolescens: Magister bone; deinde: Quid me interrogas de bono? Si ita legamus, non significat: Quid me interrogas, quid boni facturus sis, sed: Quid me interrogas bonum appellans? Es kann sich aber nur um die für die Sache sehr unwesentliche Frage handeln: ob beide Lesarten oder nur eine derselben und welche in den Text des Matthäus gehören? Im Uebrigen scheint des Augustinus Erklärung vollkommen zu genügen, um durch Schegg's Bedenken über die Schwierigkeit einer Ausgleichung des Matth. u. Mark. nicht beunruhigt zu werden. Die hh. Evangelien übersetzt und erklärt; 3. Thl. Evangel. nach Matth.; von Dr. P. Schegg. 3. Band; in den Anmerkungen, S.

500 f. Augustinus schreibt darüber nämlich im 2. Buche De Consensu Evangelistarum, c. 63: De illo divite, qui quaerit, quid boni faciat, ut vitam aeternam consequatur, potest videri distare aliquid quod secundum Matthaeum dicitur: Quid me interrogas de bono? Secundum illos autem: Quid me dicis bonum? Nam: Quid me interrogas de bono, ad illud magis referri potest quod ait ille quaerens: Quid boni faciam? Ibi enim et bonum nominavit et interrogatio est; Magister autem bone, nondum est interrogatio. Commodissime ergo intelligitur utrumque dictum: Quid dicis me bonum et interrogas me de bono? Wir führen noch die Bemerkung Calmet's an (Aug. Calmet, Comment. literal. in omnes libros N. Test., lat. v. J. D. Mansi Tom. I) zu Matth. 19, 16: Graeci fortasse librarii, neglecto orationis nexu in Matthaeo scripserunt lectionem, quam in Marco et Luca animadvertebant, conciliaturi hac ratione Evangelistas, qui revera minime opponuntur: cum Matthaeus unicam addat vocem a ceteris omissam et omiserit alteram ab iis recitatam, ut passim usu venit.

I.

Des Jünglings Gerechtigkeit.

1.

„Was muß ich Gutes thun, daß ich das ewige Leben erlange?" Mt. 19, 16. (Mk. 10, 17; Lk. 18, 18.)

Die evangelischen Berichte schließen Alles aus, was zu der Annahme berechtigen könnte, daß der Jüngling nicht in reiner Absicht und von dem aufrichtigen Verlangen nach dem ewigen Leben erfüllt sich mit der Frage an Christus gewendet habe.

Er naht dem Heilande, wie von Markus ausdrücklich erwähnt wird, mit dem Zeichen der höchsten Verehrung, in Demuth und Bescheidenheit; sein ganzes Benehmen während der Unterredung macht den günstigsten Eindruck, der von den Evangelisten selbst beabsichtigt zu sein scheint, so daß man ihn wegen seiner vertrauensvollen Hingebung, wegen seiner Unbefangenheit und Offenheit lieb gewinnen muß. (Vgl. Mk. 10, 21.) Wir glauben deßhalb auch seiner Versicherung: daß er sich die Beobachtung des Gesetzes von Jugend auf habe angelegen sein lassen.

* Hieronymus, Ambrosius, Cyrill v. Alex., Epiphanius u. AA. glaubten, der Jüngling sei zu Christus gegangen, um ihn zu versuchen (wie der Gesetzesgelehrte bei Lk. 10, 25). Dieser Ansicht wiedersprachen schon Basilius, Chrysostomus und Euthymius. Siehe Maldonat u. Calmet in ihren Commentarien z. d. St. u. Bellarmin, De Monachis c. 9. Clemens von Alexandrien sagt in der Schrift: Quis dives salvetur (ed. Pott., Ven. 1757, cum nott. Combef.) c. 10: Non vere vitam ambiebat, ut verbis praeferebat, sed bonae duntaxat voluntatis famam aucupabatur etc. Der Grund, auf dem diese Behauptung beruht, ist aber kein anderer, als die Schwierigkeit der Erklärung des im weiteren Verlaufe der Erzählung Vorkommenden.

* Vgl. Mt. 19, 20; Mk. 10, 20; Lk. 18, 21. Weiteres hierüber unten. Zu dem Worte von Jugend auf, ἐκ νεότητός μου, bemerkt Cornelius a Lapide z. d. St.: Syrus et Arabicus: a pueritia mea: q. d. a puero in lege Dei educa-

tus et gratia Dei praeventus servavi studiose omnia praecepta Dei. Rarum hoc est juventutis exemplum. Ueber die Vereinbarkeit des Wortes: ἐκ νεότητός μου (= a prima aetate) mit νεανίσκος bei Mt. und das Fehlen der letzteren Bezeichnung bei Mk. und Lk., nach welchem er ein Archon war, verweisen wir auf die exegetischen Werke; für unsere Untersuchung ist diese Sache von keinem Belange. Schegg geht leider sehr kurz darüber hinweg, a. a. O. S. 502; vgl. dessen Evang. nach Lk., dritten Band, München 1865, S. 432—33; er nimmt mit Calmet u. AA. für ἄρχων die, wie es scheint, schwer nachzuweisende allgemeine Bedeutung von „Vornehm" an.

Wie kommt aber, müssen wir fragen, dieser gläubige Israelite, dieser eifrige Jünger Mosis und treue Anhänger des Gesetzes dazu, die Frage zu erheben: „Was muß ich thun, um das ewige Leben zu erlangen?" Er wußte es ja hinlänglich durch die Belehrung aus dem Gesetze, über dessen Göttlichkeit ihn keine Zweifel beunruhigten. Und wenn er das Gesetz von Jugend auf gewissenhaft erfüllt hatte, wie erklärt sich seine Besorgniß um das ewige Leben, welche sich Jesu gegenüber ausspricht, da doch der Beobachtung des Gesetzes die Verheißung gegeben war? Die letztere Frage hängt aber mit der ersteren so enge zusammen, daß mit dieser der Hauptsache nach auch sie sich beantworten wird.

Man könnte die Frage des Jünglings nur auffallend finden, wenn man von den Zuständen des Judenthums zur Zeit Christi, von den religiösen Parteien und Streitigkeiten Nichts wüßte, durch welche auch der Fromme und Gläubige, welcher feststand auf dem Boden der überlieferten Offenbarung, mehr oder weniger in Unruhe versetzt werden mußte. Was war natürlicher, als daß derjenige, welcher den Glauben an die Unsterblichkeit und das ewige Leben festhielt, die Frage, um die es sich bei dieser (wie bei allen) religiösen Streitigkeiten handelte: Was zu thun sei, um das ewige Leben zu erlangen? vor Christus brachte, und daß der junge Mann in Betreff der wichtigsten Angelegenheit nach einer höheren Belehrung verlangend sich an denjenigen wandte, auf welchen als auf einen gottgesandten Lehrer und großen Propheten der allgemein verbreitete Glaube ihn hinwies? Es ist aber noch zu bemerken, wie damals diese Frage zum besondern Gegenstande von Erörterungen gemacht und von den Pharisäern und den Schriftgelehrten außer allerlei anderen theils eiteln und nichtigen, theils verderblichen Distinktionen und Interpretationen der Gebote des Gesetzes verschiedene Ansichten über das zur Erlangung des messianischen Heiles Nothwendige vorgetragen wurden; man verhandelte darüber, welche Gebote als diejenigen zu betrachten seien, von

deren Befolgung die Erlangung des ewigen Lebens wenigstens vorzugsweise abhänge.

* Schegg, Evang. Matth. S. 24 f. und nach ihm Bisping, Erklärung des Evangeliums nach Matthäus (1. Bd. d. exeget. Handbuches zu den Evangelien und der Apostelgeschichte), Münster 1864, S. 396: „Die Rabbinen beschäftigten sich viel mit der Frage, wer ein Sohn der zukünftigen Weltzeit, d. i. ein Mitglied des Messiasreiches sein werde? Die Antwort fiel verschieden aus. R. Jochanan sagte: Wer die Gebete für die Erlösung mit den übrigen Abendgebeten verbinde; R. Afhu: Welcher die Greise ehre; R. Elieser: Wer dreimal im Tage den 145. Psalm recitire u. s. w." Ueber die Unterscheidung zwischen schweren oder großen und leichten oder kleinen Gebote, woran Friedlieb Geschichte des Lebens Jesu Christi, Breslau 1855, S. 287 erinnert, vergl. die größeren Commentare zu unserer Stelle u. Mt. 5, 19. 20; 22, 24 f.; 23, 23. Jahn. Bibl. Archäologie, III. Thl. (Wien 1805). §. 35. S. 196.

Der Jüngling konnte bei seiner Fragestellung diese Unterscheidung im Auge haben oder durch dieselbe veranlaßt worden sein, mit der Frage über das zur Gewinnung des Lebens Nothwendige sich an Christus zu wenden; es wird dieses sogar höchst wahrscheinlich, wenn man mit den Worten: Quid boni faciam etc., zugleich die wiederholende Frage, Mt. 19, 18: Quae (sc. mandata servanda sunt)? in Betrachtung zieht. Diese letztere kann nämlich unmöglich als eine einfache Wiederholung in dem Sinne verstanden werden, daß sie den Gedanken enthielte: der Herr möge, da er die Beobachtung der Gebote verlangt hatte, sich näher und bestimmter darüber aussprechen, was für Gebote er habe bezeichnen wollen. Der Jüngling sah sich durch die Antwort Jesu auf die Gebote des Gesetzes Mosis, welche er kannte, Mk. 10, 19, Lk. 18, 20, hingewiesen; er konnte unter den „Geboten" nur diese verstehen, also auch nicht um Aufklärung darüber, was Christus mit dem Worte: „die Gebote", sagen wollte, bitten. Die Frage wird aber auch schwerlich bedeuten, daß der Jüngling habe hören wollen, ob etwas Besonderes und Außerordentliches außer und neben den Geboten des Gesetzes gefordert werde; es läßt sich aus keinem seiner Worte ersehen und begründen, daß die Frage diesen Sinn gehabt habe. Ueber die Voraussetzung, auf welcher eine solche Annahme beruht, wird unten gesprochen werden; es sei hier nur noch bemerkt, daß, wenn der Jüngling Mt. 19, 20, Mk. 10, 20, Lk. 18, 21, auf die Anführung der Gebote der zweiten Tafel des Dekaloges versicherte: „Diese habe ich alle beobachtet", damit nichts Weiteres gesagt ist, als daß er vorher ungewiß gewesen war, ob diese und nicht andere die zur Erlangung des Lebens besonders nothwendigen Gebote seien.

Wir müssen darum annehmen, daß dem Jünglinge die Antwort, die er wohl verstand, deßhalb ungenügend gewesen sei, weil sie ihm nicht auf das zu lauten schien, was er in der Frage beabsichtigt hatte, daher er sie deutlicher stellen oder ihren Sinn präcisiren zu sollen glaubte. Er fühlte sich durch die Antwort nicht befriedigt, weil sie ihm etwas sagte, was er nicht wissen wollte, oder worüber er bisher nicht im Mindesten im Ungewissen gewesen war. Und so findet die Frage die einzige oder doch beste Erklärung durch die Annahme, daß der Jüngling habe wissen wollen, ob es unter den Geboten des Gesetzes solche gebe, von deren Erfüllung die Erlangung des Heiles vorzugsweise abhänge, oder durch deren Beobachtung dem Gläubigen das ewige Leben gesichert werde, und von welcher Art diese zur Erlangung des Lebens besonders nothwendigen Gebote seien.

* Vgl. Bisping a. a. O.: „In der Frage: τί ἀγαθὸν ποιήσω, liegt der Nachdruck auf τί.“.

* Schegg bemerkt zu Mt. 19, 18: „Daß der Herr nicht die zehn Gebote und die übrigen allgemeinen Sittengesetze meine, war ihm ausgemacht, weil ja Niemand nach dem fragt, was unbestritten ist, daß Keiner das Leben habe, außer er halte sie.“ Warum soll denn der Jüngling die Worte nicht so verstanden haben, wie sie gemeint waren? Wenn der Jüngling eine andere Antwort erwartet hatte, so folgt daraus doch nicht, daß er in der erhaltenen Antwort die erwartete zu finden glauben mußte oder glaubte; dies folgt daraus so wenig, als daraus, daß er diese Antwort nicht erwartete, folgt, daß sie ihm nicht, d. i. nicht in diesem Sinne, gegeben wurde.

* Hieronymus zu Mt. 19, 18: Adolescentem istum tentatorem fuisse et ex eo probare possumus, quod dicente Domino: Si vis ad vitam ingredi, serva mandata, rursum fraudulenter interrogat, quae sind illa mandata, quasi non ipse legerit, aut Dominus possit Deo jubere contraria.

* Chrysostomus, Homil. 63, (al. 64.) in Matth.: Cum dixisset ergo Jesus: „Si vis ad vitam intrare, serva mandata“; dicit ille: „Quaenam?“ non tentans, absit; sed quod existimaret, alia quaedam esse mandata praeter legalia, — ἑτέρας τινὰς παρὰ τὰς νομικὰς εἶναι, — quae vitam sibi possent afferre, quod desiderio flagrantis erat. Maldonat z. d. St.: Interrogat: Quae? putans fore ut Christus aliqua praeter legem praecepta sibi tradat. Calmet z. d. St.: Quae? Putabat adolescens, Jesum nova aliqua praecepta daturum praeter ea, quae sanciverat Moyses. Man sieht bei diesen Exegeten bereits hier schon die rückwirkende Kraft der Vorschriften des vollkommenen Lebens, welche Jesus nachher gab, auf die Fragen des Jünglings sich äußern.

* Vgl. Origenes, Comment. in Matth. tom. XV. (ed. de la Rue. Wirceburgi 1787. tom. XI. p. 203.): At ille postquam audivit: Serva mandata, ait: „Quae?“ Ut quaenam potissimum mandata a nobis Jesus servari velit, ediscamus. Arnoldi, Commentar z. Evang. des h. Matthäus, Trier 1856, zu Mt. 19, 19. *Ποίας;* was für Gebote? Gebote von welcher Beschaffenheit, nicht

= τίνας. Er fragt nach Geboten, deren Befolgung vorzüglich für das Himmelreich qualificirt. Vgl. auch Bisping a. a. O. S. 397.

Er erhält aber auch jetzt wieder dieselbe Antwort von Jesus, welcher dadurch die Frage, sofern ihr die Ansicht: als ob die Erlangung des Lebens von der Beobachtung einiger besonderen Gebote abhängig gemacht werde, zu Grunde lag, zurückwies und damit es außer Zweifel setzte, daß diese Meinung von ihm als eine irrthümliche verurtheilt werde. Der Jüngling wurde auf diese Weise vom Herrn belehrt, daß es nicht auf die Beobachtung einiger besonderen Vorschriften ankomme, daß das Gesetz, und nicht blos einige Gebote aus demselben, von Jedem erfüllt werden müsse, welcher ins Leben eingehen wolle. Das Gesetz sei ein untheilbares Ganzes; eine Theilung in nothwendige und in nicht oder weniger nothwendige Gebote sei nicht zuläßig, und dieses Eine ungetheilte göttliche Gesetz oder vielmehr dessen Beobachtung sei der einzige Weg zum Leben.

* Auf den Umstand, daß Christus das Sittengesetz des A. B. als diesen Weg bezeichnete, im Unterschiede von den Ceremonial- und Judicial-Gesetzen, dürfte wohl kaum ein besonderes Gewicht zu legen sein.

Der Gedanke von der Einheit des Gesetzes und der Zusammengehörigkeit aller seiner Theile, sowie im Zusammenhange damit der Gedanke und die Lehre von der Nothwendigkeit der Befolgung des Ganzen ist in den Worten Jesu aber nicht so bestimmt und ausdrücklich ausgesprochen und hervorgehoben, daß der Jüngling sie darin nothwendig auch finden und als den Willen Christi erkennen mußte. Vielmehr konnte der Jüngling wegen des Umstandes, daß Christus eine Anzahl von Geboten einzeln und besonders namhaft machte, auf den Glauben kommen, der Herr sei nun wirklich auf seine Frage eingegangen und habe dieselbe in dem Sinn, in welchem sie gestellt war, beantwortet; der Jüngling hätte die Worte Jesu so verstanden, daß darin gesagt wäre: zur Gewinnung des ewigen Lebens komme es vorzüglich auf die Mt. 19, 18, 19; Mk. 10, 19; Lk. 18, 20, ausdrücklich genannten Gebote an, während die andern Gebote des Gesetzes, welche doch von Jesus theils als Voraussetzungen, theils als Folgerungen in denselben eingeschlossen wurden, von keiner oder nur untergeordneter Bedeutung seien. Der Jüngling würde in diesem Falle als noch nicht sehr weit aus seinem beschränkten Standpunkte fortgeschritten, aber doch schon so viel in der Erkenntniß gefördert erscheinen, daß bei seinem ernstlichen Streben in Folge der ihm von Jesus gegebenen Belehrung

das Eindringen in den vollen Sinn der Worte um so mehr mit Sicherheit zu erwarten gewesen wäre, als ihm nach dem Berichte des Matthäus neben andern Geboten auch das Gebot der Liebe ans Herz gelegt worden war. Daher denn auch Christus nicht für nöthig fand, diese unrichtige oder, besser gesagt, unvollkommene Auffassung seiner Worte, wenn sie etwa bei dem Jünglinge vorhanden war, zu berichtigen oder den Sinn seiner Worte noch deutlicher und ausdrücklicher festzustellen.

Ob wir nun dieser oder der andern Annahme den Vorzug geben wollen, ist gleichgiltig. Der Jüngling hatte jetzt eine befriedigende Antwort auf seine Frage, d. h. eine solche erhalten, aus welcher ihm klar wurde oder klar hervorzugehen schien, was nach der Lehre Christi als zur Erlangung des Heiles nothwendig zu betrachten sei.

2.

„Dieß Alles habe ich von meiner Jugend an beobachtet: was fehlt mir noch?" Mt. 19, 20. (Mk. 10, 20, Lk. 18, 21.)

Bei der Erklärung dieser Worte bemerkt Cornel. a Lapide (Commentar. in quat. Evangg. Tom. I.): S. Hieronymus censet, hunc adolescentem hic esse mentitum; si enim, inquit, dilexisset proximum sicut se ipsum, omnia sua vendidisset et dedisset pauperibus. Verum haec ratio non plane convincit, quia diligere proximum sicut se ipsum, est praecepti, sed dare omnia sua pauperibus est consilii. Das Gebot der Nächstenliebe (aus Levit. 19, 18) schließt keineswegs die Aufforderung in sich, daß man Alles verlassen, Hab und Gut weggeben und den Erlös unter die Armen austheilen soll, so daß der Jüngling demselben in seinem bisherigen Verhalten nachgekommen zu sein glauben konnte, ohne daß er dieses gethan hatte; und mochte seine bisherige Erfüllung des Gebotes auch eine sehr unvollkommene gewesen sein, so dürfte nicht vergessen werden, daß der Sinn und die Bedeutung dieses Gebotes in der alttestamentlichen Ordnung überhaupt nur sehr unvollkommen erkannt wurde und durch die Thätigkeit der Lehrer des Volkes zu einem richtigeren Verständnisse desselben und zu einer Auffassung der göttlichen Gebote im Geiste überall sehr wenig beigetragen worden zu sein scheint. Deßhalb sind auch die Bedenken des Origenes, welcher die Anführung des Gebotes der Liebe bei Matthäus (V. 19.) für eine Interpolation zu erklären geneigt war, als unbegründet und

ungerechtfertigt zu bezeichnen. Der Jüngling glaubte, dieses Gebot, welches er im alttestamentlichen Sinn nach der rabbinischen Auslegung auffaßte, ebenso wie die anderen von Jesus ihm vorgehaltenen getreulich beobachtet zu haben. Jesus selbst erwiedert dem Jünglinge nicht: es sei nicht wahr, was er versichere; er habe nicht alle Gebote erfüllt; sondern er ist sehr zufrieden mit ihm; denn es heißt, Mk. 10, 21: er habe ihn, da er nach diesen Worten ihn anblickte, liebgewonnen. Wenn auch der Jüngling in einer großen Selbsttäuschung befangen war, so ist doch seine Aufrichtigkeit, mit der er aussprach, was er zuversichtlich glaubte, nicht im Mindesten in Zweifel zu ziehen; in wiefern aber seine Behauptung, die Forderungen des Gesetzes vollkommen erfüllt zu haben, etwa unrichtig war, wußte er selbst nicht; ja es fehlte ihm nach den evangelischen Berichten jede Ahnung, daß dieses der Fall sei.

* Hieronymus zu Mt. 19, 20: Omnia haec custodivi a juventute mea. Mentitur adolescens; si enim hoc, quod positum est in mandatis: Diliges proximum tuum sicut te ipsum, opere complevisset, quomodo postea audiens: Vade et vende omnia, quae habes et da pauperibus, tristis recessit, quia habebat possessiones multas.

* Vgl. Basilius d. Gr. Homil. in Divites. Opp. ed. Garnier, Tom. II. p. 51 sqq. „Da der große Seelenarzt dich, dem es an dem Hauptsächlichsten mangelt, vervollkommnen will, nimmst du diese Wohlthat nicht an, sondern bist traurig und niedergeschlagen; denn offenbar bist du von jenem Gebote weit entfernt und bezeugst dir selbst fälschlich die Erfüllung desselben: Daß du den Nächsten liebtest wie dich selbst. Denn siehe, dieser Befehl des Herrn zeigt, daß du gar weit von der wahren Liebe entfernt bist; denn wäre deine Behauptung wahr, daß du von Jugend auf das Gebot der Liebe beobachtet und einem Jeden so viel, als dir selbst gegeben habest, woher dieser Ueberfluß deines Reichthums? denn die Pflege der Armen verzehrt den Reichthum, da ein Jeder etwas Weniges für seine Nothdurft empfängt, und Alle zugleich ihr Vermögen theilen und für Jene verwenden. Demnach besitzt der, welcher den Nächsten liebt, wie sich selbst, nicht mehr als der Nächste. Doch ist es gewiß, daß du viele Schätze hast. Woher diese? Ist es nicht offenbar, daß du den eigenen Genuß dem Troste der Menge vorzogst? Je mehr du nun Reichthum besitzest, um so ärmer bist du an Liebe. Denn lange würdest du darauf bedacht gewesen sein, dich deiner Schätze zu entäußern, wenn du deinen Nächsten geliebt hättest . . . Wie könnte es dir auch schwer fallen, den Ueberrest zu hinterlegen, wärest du ehedem darauf bedacht gewesen, ihn unter die Dürftigen zu vertheilen?" ꝛc. Basilius des Großen auserlesene Homilien. Aus dem Griechischen übersetzt und erläutert von J. G. Krabinger. Landshut 1839. Hom. 7. S. 86 ff.

* Origenes: Quoniam ex ipsius Apostoli sententia mandata haec: „Non oc-

cides, non moechaberis, non furtum facies, et si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur: Diliges proximum tuum sicut te ipsum," perfectus autem ille est, qui omne mandatum servavit, is profecto perfectus est, qui illud praestitit: „Diliges proximum tuum sicut te ipsum." Quodsi perfectus ille est, quaesiverit aliquis, quomodo dicente adolescente: „Omnia custodivi a juventute mea: Quid adhuc mihi deest?" quasi perfectus non fuerit, qui haec omnia fecit et quasi haec omnia ab illo facta fuisse concedens Servator responderit: „Si vis perfectus esse, vade, vende, quae habes, et da pauperibus etc." Vide igitur, an propositam quaestionem uno modo ita solvere queamus, in dubium vocari posse annon verba haec: „Diliges proximum tuum sicut te ipsum," quasi non a Servatore hic usurpata, sed ab aliquo subtilitatis verborum imperito addita fuerint. Earundem vero rerum apud Marcum et Lucam expositio maiorem nos in suspicionem vocabit, hic intrusa illa fuisse: „Diliges proximum sicut te ipsum", cum neuter eorum mandatis a Jesu hoc loco propositis addiderit: „Diliges proximum tuum sicut te ipsum." Er fügt noch Folgendes hinzu: Qui hoc mandatum: „Diliges proximum tuum sicut te ipsum", minime fuisse insertum, sed post priora mandata tunc a Domino revera pronuntiatum fuisse contendet, Servatorem nostrum inquiet, divitem hunc leniter et nullius interposita opera increpare volentem, propterea quod mandatum hoc: „Diliges proximum tuum sicut te ipsum", a se servatum fuisse dicens verax non fuisset, id ei dixisse: „Si vis perfectus esse etc.": eo sedenim pacto servasse te mandatum hoc: „Diliges proximum tuum, sicut te ipsum", vere dixisse videberis. A. a. O.

* Vgl. Clemens Alex. a. a. O. c. 9. Kuinoel, Comment. in libros N. T., Vol. I., Evang. Matth., sagt z. d. St.: „ἠγάπησεν αὐτόν, blandis verbis eum compellabat, laudabat, ita ut ironia verbis subesset." Vgl. Bleek, Synopt. Erklärung d. drei ersten Evang., Leipz. 1862. S. 267 und gegen Calvin, der es ebenfalls als eine Ironie erklärt, Maldonat u. Cornel. a Lap. z. d. St.

Oder ist eine solche Ahnung vielleicht in der Frage ausgesprochen, die er unmittelbar anknüpft: „Was fehlt mir noch?"

Man wollte die Frage in diesem Sinn erklären, daß nämlich der Jüngling von Jesus habe wissen oder darüber belehrt werden wollen, was ihm noch fehle, und was zu seiner inneren Beruhigung nöthig sei; er hätte gefühlt, daß ihm etwas fehlte, aber nicht gewußt, wie zu helfen, oder wodurch die innere Ruhe hergestellt werden könnte. Es würde sich nach dieser Auffassung in der Frage eine innere Unruhe über seine Sündhaftigkeit, über die Macht des Bösen in ihm, über seine verkehrte Anhänglichkeit an die Welt, es würde sich darin das Gefühl und die Ahnung aussprechen, daß seine Gesetzesgerechtigkeit nicht Gerechtigkeit vor Gott, daß sie unvollkommen und ungenügend sei und ungeachtet des Eifers, mit dem er den Forderungen des Gesetzes nachzukommen besorgt war, ein Widerspruch zwischen diesem und ihm selbst bestehe. Man könnte dann weiter an-

nehmen, daß dieses Gefühl innerer Unruhe den Jüngling von Anfang bewegt und zum Herrn geleitet habe, so daß für seine Fragestellung ein tieferer subjektiver Grund, als sich uns oben ergab, gefunden wäre. So hätte das Gesetz an diesem Jünglinge gewissermaßen seine Aufgabe erfüllt und seinen Zweck erreicht, welcher darin bestand, durch die Bekämpfung der Sünde den Menschen zur Erkenntniß seines Verderbens zu führen und das Heilsbedürfniß zu erwecken; der Jüngling würde in der Gesetzesgerechtigkeit als bis zu dem Punkte fortgeschritten erscheinen, wo er seiner Ungerechtigkeit, wenn auch erst noch ganz dunkel, bewußt geworden und von der Sehnsucht nach Erlösung vom Gesetze der Sünde getrieben worden wäre.

* „Es war diesem Jüngling daran gelegen gewesen, die Gebote mit der größten Gewissenhaftigkeit zu erfüllen; aber trotz seines Gesetzeseifers fühlte er, daß ihm noch etwas fehle und ihm innere Unruhe verursache, eine Unruhe, welche ihn belehrte, daß er nicht würdig sei, das ewige Leben zu erlangen. Er schloß nun, es müsse noch ein für ihn unbekanntes Gutes geben, welches ihm, wenn er es ausführte, das ewige Leben bringen müsse. Was nun dieses unbekannte Gute sei, das er noch thun müsse, das wollte er jetzt von Christo vernehmen." J. Bucher, d. Leben J. Christi, Stuttg. 1859. S. 656.

* Schegg: „Wirklich bekennt der Jüngling, was ihn tief innerst bewegt und zu seiner Frage unwiderstehlich getrieben hat — der Zwiespalt seines geistigen Lebens. Er war es nicht, was er sein wollte, ihm fehlte Etwas, ohne daß er wußte, was. O wahrhaft rührendes Bekenntniß: Was noch ermangele ich? Es scheint nicht, lautet seine Erwiederung, daß, wer immer die Gebote halte, das ewige Leben habe: denn siehe, ich habe sie von Jugend an beobachtet und doch finde ich den Frieden nicht und nicht die Vergeltung, welche ihrer Beobachtung verheißen ist; mir mangelt noch Etwas; was, o Herr, ermangele ich? Was habe ich zu thun, damit Friede und Ruhe und Zuversicht des ewigen Lebens in mir einkehren?" Zu Mt. 19, 18—20. Vgl. Ziethe, das Leben Jesu an das deutsche Volk, Berlin 1865: „Jesus sah ihn an und liebte ihn. Es lag eine gewisse Wahrheit in der Antwort; er hatte die Gebote gehalten, so gut er sie verstand. Zugleich zeigte sich seine Unbefangenheit und Offenherzigkeit in diesen Worten. Der Jüngling merkte auch, daß ihm noch etwas fehle. Daher die Frage: „Was fehlt mir noch?" Dieses edle Streben, in welchem ihm die ganze Gesetzlichkeit noch nicht genügte, diese Unbefangenheit und Offenherzigkeit gewann ihm Jesu Herz. Der Herr sagte ihm, was ihm noch fehlte: sein Herz hing noch an irdischen Gütern" ꝛc.

Wir können jedoch aus Nichts erkennen, daß der sittliche Prozeß in unserem Jünglinge schon so weit gediehen war; es ist an ihm bis daher nichts Weiteres bemerkt worden, als daß er um des ewigen Lebens willen den Weg des Gesetzes zu wandeln entschlossen und in Betreff seiner Vergangenheit sich bewußt war, den Anforderungen desselben vollkommen genügt zu haben. Ob das in der Erzählung Fol-

gende und sein Benehmen im weiteren Verlauf der Unterredung etwas derartiges, wie daß er von Unruhe über seinen sündigen Zustand gequält und getrieben worden sei, anzunehmen uns ein Recht gebe, muß einstweilen dahingestellt bleiben; nur dies kann gesagt werden, daß die Unruhe und der Seelenschmerz, den man ihm zuschreibt, sich noch zu keinem hohen Grade entwickelt haben würde, da ihm trotz Allem immer noch fast an seinem Reichthume mehr scheint gelegen gewesen zu sein, als selbst an der Gewinnung des ewigen Lebens. Wie dem aber auch sein möge, so dürfte gegen diese Annahme in entscheidender Weise die Art, wie der Herr ihn behandelte, sprechen; diese läßt durchaus nicht der Vermuthung Raum, daß er ein solches Gefühl oder Bewußtsein in dem Jünglinge als vorhanden angenommen und dessen Frage: „Was fehlt mir noch?“ in diesem Sinn aufgefaßt habe; vielmehr wird sie nur durch die entgegengesetzte Annahme erklärlich, daß er davon ausgegangen sei: dem Jünglinge fehle gerade das Bewußtsein und jede Ahnung von seiner Unvollkommenheit und Verkehrtheit, weßhalb er sich dann bemühte, vor Allem dies Bewußtsein und Gefühl der Ungerechtigkeit in ihm zu erwecken.

Wenn wir dieser Erkärung der Frage nicht beizustimmen vermögen, so ist dieses denn auch der Fall in Betreff der Ansicht und Meinung, welche dem Jünglinge sogar ein höheres sittliches Streben und Ringen zuschreiben will, da eine solche sich aus den evangelischen Berichten ebenfalls nicht rechtfertigen läßt, die, wenn sie auch überall zu einer günstigen Beurtheilung des Jünglings führen, doch diese Auffassung, wie die eben besprochene und noch viel mehr, als eine allzugünstige und deßhalb unzulässige erkennen lassen. Uebrigens ist leicht zu ersehen, wie man zu dieser Annahme geführt oder wodurch dieselbe veranlaßt worden ist.

Weil man die folgenden Worte Jesu von dem Wege der höheren Vollkommenheit verstand, den zu erwählen der Jüngling eingeladen worden, glaubte man, daß sich in der Frage ein gewisses Verlangen darnach ausspreche; der Jüngling soll einen inneren Trieb oder Zug nach etwas Höherem in sich empfunden, ohne denselben zu verstehen, eine Ahnung von höheren Stufen des sittlichen Lebens gehabt haben, worüber ihn der Herr dann belehrt hätte, indem er dem nach Höherem Strebenden in der Antwort auf die Frage: wie er dies zu finden vermöge? sowohl die Natur und Bedeutung dieses Verlangens, als auch die Wege zu dessen Befriedigung offenbarte. „Mächtig und edel

an sich war des Jünglings Ringen nach dem Vollkommenen, und liebenswürdig auch in Jesu Augen (s. Mark. 10, 21), die Ahnung dieser Seele, daß, wenn auch Gesetzestreue (V. 20), deren sie sich bewußt war, genüge, wie der Heiland versicherte, um das ewige Heil durch Aneignung der Erlösungsgnade zu gewinnen, es dennoch darüber hinaus noch Stufen reiner, vollkommener Liebe Gottes gebe. Diese freilich sich selbst nicht klare Sehnsucht nach den höheren Stufen geistigen Lebens — diese Anfänge ausgezeichneter Berufsgnade — greift der Herr sofort auf, bezeichnet sie als das, was sie sind, als „ein Wollen des Vollkommenen" und weist ihm nun den Weg, wie den Lohn der Verwirklichung dieses Willens". Aber zugegeben, daß Christus zu dem Jüngling über die höhere Vollkommenheit und deren Wege zu sprechen von seiner Frage Veranlassung genommen habe, so kann daraus nicht gefolgert werden, daß der Jüngling bei seiner Frage an etwas dergleichen gedacht habe, ebenso wenig als aus der Einladung zur Nachfolge auf das Vorhandensein des Verlangens dieser Nachfolge Christi im Jünglinge geschlossen werden dürfte. Fügen wir bei, daß aus dem, was wir bisher vom Jünglinge hörten, nicht im Entferntesten irgendwie hervorgeht, daß derselbe über etwas Anderes als das zur Gewinnung des Lebens Nothwendige oder Nothwendigste belehrt zu werden begehrte, oder daß ihn verlangte, für eine höhere Stufe des seligen Lebens befähigt zu werden.

Der Ausgang der Unterredung endlich begünstigt diese Auslegung ebenfalls in keiner Weise. Weit entfernt, nach Wegen höherer Vollkommenheit zu suchen, zeigt er eine solche Anhänglichkeit an die Welt, daß diese fast noch mehr Macht über sein Herz besitzt, als Gott; als er vom Herrn auf die Probe gestellt ward, ergab sich, wie es ihm kaum vollkommener Ernst war mit dem Nothwendigen, wie er im Irdischen und Vergänglichen noch so sehr befangen war, daß die Erschwingung höherer Stufen, als der vom Gesetze geforderten, nicht im Kreise seiner Wünsche liegen konnte. Doch hievon abgesehen, läßt dieser Ausgang, wie man ihn im Uebrigen auch erklären mag, wenigstens so viel erkennen, daß es dem Jünglinge keinenfalls sehr Ernst gewesen sein müßte mit dem Streben nach höherer Vollkommenheit, das (nach dieser Auslegung) der Frage: „Was fehlt mir noch?" zu Grunde liegen soll. Wenn der Jüngling ernstlich nach den Mitteln und Wegen einer höheren Vollkommenheit gesucht hatte, so mußte er sie auch annehmen, wenn sie ihm geboten wurden, und dessen Weigerung, dem Herrn zu folgen, wäre geradezu unbegreiflich, wenn er

einen Drang oder Zug nach dem Höheren, wie man glauben will, in sich verspürte. Wir wollen nicht fragen, wie diese, wenn auch noch so unklare Ahnung in ihm erklärt werden, wie sie entstanden, woher gekommen sein sollte — bei seiner noch so ungeistigen Auffassung der Gebote, bei seinem, wie es scheint, noch ganz oder doch ziemlich äußerlichen Gesetzesleben?

* W. Reischl, die hh. Schriften des neuen Testamentes, nach der Vulgata, Regensburg 1857, zu Mtth. 19, 21. So auch Arnoldi z. Mt. 19, 21: „Worin oder in Hinsicht auf was stehe ich noch zurück? d. i. was gibt es Vollkommeneres, was ich noch nicht gethan habe? . . Seine treue Gesetzeserfüllung hatte ihn der Gnade des Messiasreiches werth gemacht, und diese hatte die Sehnsucht nach höherer Vollkommenheit in ihm angeregt. Es war ein Drang in ihm nach etwas, das er nicht kannte, von dem er aber fest überzeugt war, daß es existirte, und was das sei, wollte er mit *τί ἔτι ὑστερῶ* erfragen.“ Ebenso Bisping zu Mt. 19, 20, und J. Bucher, das Leben Chr. S. 657 f. F. X. Patritii in Marcum Comment. Romae 1862. Zu Marc. 10, 20: Quid adhuc mihi deest? Conscius nimirum (adolescens) sibi quum esset, se, quaecunque Deus praecepit, fecisse ita ut vitam aeternam adepturum se jam confideret, quaesivit, quid praeterea boni sibi deesset, utique ad vitae suae rationem perficiendam, quo se Deo magis ac magis probaret.

* Nach Schegg z. d. St. u. z. Lk. 18, 21—23 wünschte der Jüngling die Vollkommenheit und die Nachfolge Jesu im engsten und eigentlichen Sinne, hoffte aber, Christus werde von ihm nicht die völlige Entäußerung von allem Besitze verlangen, wie von allen Andern, welche ihm so angehörten, wie er ihm anzugehören wünschte; „er konnte sich nicht verhehlen, daß sein Reichthum eine Kluft zwischen ihm und Christus bilde; aber er glaubte sie leicht auszufüllen, dadurch daß er mit seinem Vermögen ein Apostel werde und so die Lage aller wesentlich erleichtere: sollte das zu verachten sein?“ Wir wollen nicht darüber rechten, welches Maaß von Verkehrtheiten dem Jüngling zugetraut werden dürfte, und ob man nicht bei der Schegg'schen Auffassung das *ἠγάπησεν αὐτόν* (Mk. 10, 21) im ironischen Sinne nehmen müßte, sondern nur dieses feststellen, daß dieselbe keinen Grund und keine Stütze hat, als die Erwähnung der Nachfolge in der Antwort, welche aber eigentlich so hätte lauten sollen: „Wenn du mir nachfolgen willst, so gehe hin und verkaufe, was du hast.“

* Cornel. a Lap. zu Matth. 19, 20 bemerkt: Quid adhuc mihi deest — scil. boni et bonitatis? ut in ea perficiar et habeam vitam aeternam, non quomodocunque, uti habent omnes, qui servant mandata, sed secure et certo ac in magno, imo in primo perfectoque felicitatis et gloriae gradu. Tu enim, o Christe, quasi caelestis virtutis magister videris illius altiorem prae nostris Scribis tradere semitam et doctrinam. Dic ergo mihi, quaenam illa sit; ego enim salutis et perfectionis avidus cupio illam capessere.

Durch die Schwierigkeiten, welche unsere Stelle für die Erklärung darbietet, veranlaßt, und um sich das Resultat der Exegese, welches man sich schon von vornherein festgesetzt hatte, zu sichern, oder in der

Befangenheit durch die bereits feststehende Ansicht über die Bedeutung der ganzen Stelle hat man vielfach zu Annahmen seine Zuflucht genommen, zu denen ein Grund in den Worten des Textes selbst nicht gefunden wird, und dann auf diese Annahmen weiter wieder das gebaut, worauf sie selbst gegründet sind. Wenn wir einer solchen Erklärungsweise häufig bei katholischen Schriftstellern begegnen, welche, weil sie die Bedeutung der Erzählung für die Lehre von den s. g. evangelischen Räthen erkannten, die Fragen des Jünglings so auslegen zu müssen glaubten, daß der Rath, der ihm in der Antwort zuletzt ertheilt wurde, nichts Anderes gewesen wäre, als die letzte Erklärung über das, was er eigentlich von Anfang gewollt und gesucht hätte, so zeigt sich im entgegengesetzten Lager, wo man gegen die Räthe streitet, dieselbe Erscheinung in viel höherem Grade; die Befangenheit des Standpunktes macht sich in der Erklärung überall geltend; die Auslegung läßt sich in allen wichtigeren Punkten von Vorurtheilen beeinflussen und wird ganz durch das polemische Interesse eingegeben und bestimmt.

Wenn man daher auf dieser Seite an der Versicherung des Jünglings: daß er die (aufgeführten) Gebote von Jugend auf alle beobachtet habe, gewaltig Anstoß nimmt, so geschieht dieß doch aus keinem anderen Grunde, als deßhalb, weil das folgende kein Rath, sondern nur ein Gebot sein darf und man bei dem Zugeständnisse vollkommener Gesetzesbeobachtung für die folgende weitere „Forderung" keine Berechtigung zu erkennen glaubt, also diese „Forderung" nicht erklären könnte. Wo ist sonst überall auch ein Grund dafür zu finden, daß der Charakter des Jünglings ins ungünstigste Licht gesetzt und im Widerspruche mit Mk. 10, 21. ein nichts weniger als liebenswürdiges Bild von ihm gegeben wird?

* Schegg, Ev. Lk. z. d. St.: „Es ist schmerzlich zu sehen, wie die Protestanten in ihrer eingebildeten Opposition gegen die katholische Lehre von den „guten Räthen" den Charakter des Jünglings verzerren und ein Bild von ihm entwerfen, das im direktesten Gegensatze zu dem steht, was J e s u s lieben konnte, da der Evangelist ausdrücklich sagt: Er liebte ihn. (Mk. 10, 21.) S. 73."

Wir glauben, daß die Erklärung der Worte versucht und vorgenommen werden müsse, ohne daß man, wir wollen nicht sagen, in Besorgniß um das endliche Resultat irgendwelche Vorsichtsmaßregeln ergreife, sondern überhaupt sein Interesse für die bestimmte Lehre, um die es sich handelt, irgendwie E i n f l u ß auf den Gang der Untersuchung gewinnen lasse; man würde ja sonst die Auslegung von dem,

was sich erst als ihr Resultat ergeben soll, abhängig machen; die Auslegung wäre nichts Anderes, als das Ergebniß des von ihr vorausgesetzten oder vorausbestimmten Resultates! Abstrahiren wir einstweilen von dieser oder jener Lehre, deren Begründung uns angelegen ist, eben darum, weil sie uns angelegen ist, da wir eine Begründung nicht für gelungen halten können, welche ihre Sache auf das gerade erst zu Beweisende oder auf Etwas, wovon sie eben den Grund angeben sollte, stützt. Wie wir darum vorderhand von dem schließlichen Resultate ganz absehen, so wollen wir im Interesse der Sache auch Alles ferne halten und abweisen, was sich nicht strenge zu rechtfertigen vermag. Wenn man der Sache, der man dienen will, nur geringe Dienste dadurch leistet, daß man Unnöthiges und Ueberflüssiges für sie unternimmt oder ihr mit unbrauchbaren Waffen zu Hülfe kommt, so kann es derselben nur schaden, wenn man den Schein auf sich lädt, als ob man nicht genug auf sie vertraue, um bei ihrer Begründung und Vertheidigung aller unächten und unrechten Mittel entbehren zu können.

Bemerken wir, wie der Jüngling, nachdem er von dem göttlichen Lehrmeister über das zur Erlangung des ewigen Lebens Nothwendige belehrt worden war, von dem, was er vernommen hatte, sogleich die Anwendung auf sich machte, indem er, auf sich und sein Leben hinblickend, sich fragte, ob er die Forderungen des Herrn an sich selbst erfüllt habe? Denn diese Frage an sich selbst ist nothwendig vorauszusetzen für die Versicherung, die er aussprach: „dies Alles habe ich beobachtet von Jugend auf.“ Er hatte seine Fragen an den Herrn nicht aus Neugierde, nicht aus Disputirsucht gerichtet; es war nicht pharisäisches Gesetzesforschen und Grübeln ohne Ernst und Wahrheit; es lebte in ihm das aufrichtige Verlangen nach dem ewigen Leben, und sein Wille, indem er dieses Ziel erstrebte, war ernstlich, wenn auch nicht mit einer vor keinem Hindernisse zurücktretenden Entschiedenheit, auf die Befolgung des Gesetzes gerichtet und diesem Führer zum Leben in treuem Gehorsame ergeben. Indem er, sobald er die Lehre Christi vernommen, durch welche das Gesetz Mosis (Levit. 18, 5), bestätigt und erklärt wurde, auf sich hinsah, um sich im Spiegel des Gesetzes zu prüfen, bewies er, daß er bei seinem Fragen über sein Verhältniß zum Gesetze und über seine Hoffnung des ewigen Lebens, d. i. darüber, ob und mit welcher Sicherheit er das Leben zu erhalten hoffen dürfe, nach Aufklärung suchte.

Wenn nun der Jüngling bei dieser schnell vollzogenen Selbstprüfung nichts Verwerfliches an sich fand, so läßt sich dieses, wie

schon oben bemerkt wurde, hinlänglich erklären, ohne daß darin ein Grund zur Anklage gegen ihn zu finden wäre; daß er aber sich auch darüber, was er bei diesem Vorhalten des Gesetzes an sich wahrgenommen, dem Herrn gegenüber aussprach, ist nicht nothwendig auf Selbstgefälligkeit zurückzuführen und als Prahlerei auszulegen, da im Gegentheil der Bericht selbst uns nicht zu erlauben scheint, etwas Anderes, als den Ausdruck von Naivetät und Offenherzigkeit darin zu sehen.

* H. Olshausen, Biblischer Commentar über sämmtl. Schriften des Neuen Testamentes. I. Bd., zu Matth. 19, 18—20: „Die Gebote glaubt der Jüngling in seiner moralischen Blindheit gehalten zu haben. Kühn bekennt er prahlend: πάντα ταῦτα ἐφυλαξάμην, und setzt sogar hinzu: ἐκ νεότητός μου. Eine gewisse äußere δικαιοσύνη ist auf jeden Fall wirklich bei ihm vorauszusetzen — allein zuvörderst fehlte ihm gänzlich der Blick in die innere Natur der Gebote — dann aber ging ihm auch die wahre alttestamentliche δικαιοσύνη ab. Diese hat nämlich als Begleiterin des ernsten gesetzlichen Strebens eine tiefe Sehnsucht nach dem Heiligen und Vollkommenen — während bei dem Jünglinge eine kecke Selbstgefälligkeit hervortritt, die ihn fragen läßt: τί ἔτι ὑστερῶ; Wuttke führt den reichen Jüngling als ein Beispiel des Tugendstolzes auf — neben dem Pharisäer, der im Tempel betete, Lk. 18, 11. Sittenlehre II, S. 148.

Dabei soll jedoch nicht in Abrede gestellt werden, daß der Eindruck, welchen der Jüngling bei seiner Selbstbetrachtung von sich empfing, und durch welchen seine seitherige Meinung über seine Gerechtigkeit nicht im Geringsten erschüttert wurde, für ihn die große Gefahr, in Selbstgerechtigkeit und Selbstgefälligkeit zu verfallen, in sich geborgen habe. Diese Gefahr abzuwenden und ihn auf den Weg der Gerechtigkeit zu leiten, ließ sich die göttliche Weisheit angelegen sein, wie die Erzählung im Weiteren zeigt.

Da die Selbstschau des Jünglings eine vollkommene Uebereinstimmung mit den Forderungen, deren Erfüllung Christus zur Bedingung für das Eingehen in das Himmelreich machte, erkennen ließ, wie dieses seine Worte: „Diese Gebote habe ich alle beobachtet von Jugend auf", aussprechen, so glaubte er für sich die Hoffnung und die sichere Erwartung hegen zu dürfen, daß er auf dem Wege, den er bisher gewandelt, zu dem Antheile des ewigen Lebens gelangen werde. Er hatte, nachdem ihm auf die Frage: „Was muß ich thun ꝛc.?" eine genügende Erklärung gegeben worden war, auf sich selbst zurückgesehen, um die Antwort auf die Frage, an welcher ihm allein gelegen war, auf die Frage: „Darf ich ins ewige Leben einzugehen hoffen?" zu erhalten; und die Antwort konnte bei seinem vorwurfslosen Gesetzesleben nicht anders, als bejahend ausfallen. Er erkannte

auf diese Weise aus der erhaltenen Belehrung: daß ihm von Allem dem, was für die Hoffnung des ewigen Lebens erforderlich sei, Nichts fehle, und mußte darum glauben, daß das ewige Leben als der Lohn für seine treue Gesetzeserfüllung ihm nicht entgehen werde. „Also fehlt mir Nichts“, dies ergab sich für ihn aus dem Vorausgehenden mit Nothwendigkeit, und er spricht eben diesen Gedanken aus in der Frage: „Was fehlt mir noch?“ „Worin stehe ich noch zurück?“ d. i. was geht mir also noch ab in Beziehung auf die Sicherheit des ewigen Lebens? Die Form der Frage, in welche der Gedanke gefaßt ist, kann nämlich nicht die Bedeutung haben, daß das bei der Selbstprüfung gewonnene Resultat, nach welchem das Leben des Jünglings in vollständiger Uebereinstimmung mit den Gesetzesforderungen sich befand, dem Herrn vorgelegt werden wollte, um ihn zur Aeußerung darüber zu veranlassen, also dazu, daß er zu erkennen gebe: ob er die vom Jünglinge behauptete Thatsache treuer Gesetzeserfüllung nicht bestreite. Gegen eine solche Annahme spricht außer dem *ἔτι* in der Frage: *τί ἔτι ὑστερῶ;* auch noch dieses, daß wir bei derselben voraussetzen müßten, der Jüngling habe Jesu ein Urtheil über sein Leben zugestanden, d. h. er habe geglaubt, Jesus kenne sein Leben und wisse, wie sein seitheriger Wandel beschaffen gewesen sei. Er hätte an dem Heiland sich gewendet als den Kenner des Verborgenen, als Herzenskundigen und als einen Propheten, dem Gott Alles offenbar gemacht (vgl. Joh. 4, 19), dessen Urtheil er also zur Bestätigung seines eigenen Urtheils hätte anrufen können und müssen. Kann aber die Frage nicht heißen: Habe ich nicht wirklich Alles dieses beobachtet? habe ich nicht diese Bedingungen bisher erfüllt? so wird sie so zu verstehen sein: daß der Jüngling das, was in der Anwendung der Antworten Christi auf sich ihm als Folgerung sich ergab, daß er nämlich das Leben zu erlangen sicher hoffen dürfe, auch noch dem Herrn zur Bestätigung um so mehr vorlegen wollte, als er (in seiner Beschränktheit) keinen Zweifel hegen konnte, daß das bestätigende Wort des Herrn nicht ausbleiben werde. Und war dieses Wort, wenn der Herr es aussprach, nicht von großem Werthe für ihn? Es diente zu seiner völligen Beruhigung, daß Jesus ihm durch Bekräftigung der Richtigkeit der von ihm aus den Worten gezogenen, wenn auch noch so nothwendig scheinenden, Folgerung die Versicherung ausdrücklich ertheilte. Was war natürlicher, als daß der Jüngling, freudig überrascht durch das, was er vernommen, weil seine bisherige Meinung durch den großen Lehrer bekräftigt und dadurch das Höchste,

wonach er strebte, verbürgt zu sein schien, seinen Gefühlen Ausdruck gab und durch die Frage: „Also fehlt mir nichts mehr? So darf ich denn gewiß sein, auf dem bisher eingehaltenen Wege das ewige Leben zu finden?“ der einstigen Befriedigung seiner Sehnsucht sich vollkommen zu versichern wünschte?

Sehen wir jedoch näher auf den Grund, warum der Jüngling, noch nicht ganz beruhigt, diese Frage an den Herrn zu richten sich gedrungen fühlte und die Antwort auch von dem Herrn sich noch besonders wollte geben lassen, obwohl sie in dessen Worten eigentlich schon gegeben war, wie er auch selbst aus denselben sie für sich entnehmen zu können glaubte. Weil nämlich die aus ihnen für den Jüngling sich ergebende Antwort lautete: „Du wirst ins Leben eingehen, wenn du alle diese Gebote des Gesetzes beobachtest“, so erschien sie ihm nicht ganz genügend, nicht ganz so, wie er sie wünschte, da nämlich das, was er wissen wollte: ob er ins Leben einzugehen hoffen dürfe, durch die Bedingung, welche die Antwort enthielt, doch wieder etwas unbestimmt gelassen wurde. Diese Unbestimmtheit, welche die Antwort an sich trug, war es, was ihn noch beunruhigte; er konnte aber hoffen, in einer bestimmten Antwort die Beruhigung zu erhalten, da für ihn über das Vorhandensein der Bedingung kein Zweifel bestand, und indem er den Herrn dessen versicherte, daß die Bedingung vorhanden sei, wollte er ihn zu einem bestimmten Ausspruche, in welchem ihm die Versicherung des ewigen Lebens gegeben würde, veranlassen. Der Herr nahm aber Anstand, durch einen solchen Ausspruch ihm seine subjektive Befähigung und Würdigkeit für das Himmelreich zu bezeugen.

Der Jüngling hatte aus den Worten J e s u vorschnell den Schluß gezogen, daß er, da er sich in den geforderten Punkten Nichts vorzuwerfen wußte, auch das ewige Leben sicher erhalten werde. Gegen diese C o n c l u s i o n wäre allerdings Nichts einzuwenden gewesen, wenn es, wie mit dem O b e r s a t z e, so auch mit dem U n t e r s a t z e, welcher des Jünglings subjektive Würdigkeit oder Uebereinstimmung mit dem Willen des Gesetzes behaupten wollte, seine Richtigkeit hatte. Um d i e s e n handelt es sich aber jetzt. Das Gespräch nimmt damit eine neue Wendung, und der zweite Theil desselben hat einen von dem ersten ganz verschiedenen Charakter, wie die neue Frage eine ganz andere ist, als die vorhergegangenen, und ebenso wenig, als sie den Sinn hat, den Herrn veranlassen zu wollen, daß er seine Antwort wiederhole, auf die Hebung irgend eines Mißverständnisses, die Beseitigung

eines Zweifels oder die Herbeiführung einer klaren Einsicht in das Gesagte gerichtet ist.

3.

„Eines fehlt dir noch.“ Mk. 10. 21. (Lk. 18. 22.) „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe Alles, was du hast, und gib es den Armen: so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und komme und folge mir nach.“ Mt. 19, 21. (Mk. 10, 21; Lk. 18, 22.)

War der Gedanke und die Intention der Frage: „Was fehlt mir noch?“ diese, daß Jesus die bestimmte Versicherung in Betreff der Erlangung des Heils ausspreche, damit aber die Voraussetzung der subjektiven Würdigkeit zugestehe, so ging Jesus in so weit auf diesen Sinn und Gedanken ein, als er dem Jünglinge sagte: durch welches Mittel und auf welchem Wege er sich des ewigen Lebens versichern könne, womit zugleich verbunden war, daß er ihn zur richtigeren Selbstbeurtheilung anleitete. Und dies war überaus nöthig, den Jüngling zu einer aufmerksameren Selbstprüfung zu leiten und dadurch, wenn wir uns des Ausdruckes bedienen dürfen, zu einer genaueren Untersuchung des Minor zu veranlassen, um ihn von der Selbsttäuschung, in welcher er befangen war, zu befreien und gegen falsche Sicherheit zu verwahren. Daß der Jüngling zur Erkenntniß seines sittlichen Zustandes geführt wurde, war vor allem Anderen nothwendig, jedenfalls nothwendiger, als eine *nähere* Erklärung der Gebote und Einführung in den Geist des Gesetzes, deren der Jüngling zwar sehr bedürftig war, die ihm aber mit wenig Aussicht auf Erfolg gegeben werden konnte, ehe die Binde gelöst war, die den richtigen Blick in sein Inneres verhinderte. Die Entfernung dieses Hindernisses führte von selbst sowohl die Befähigung des Jünglings für eine vollkommenere Auffassung des Gesetzes mit sich, als ein Aufschließen des Sinnes des Gesetzes damit gegeben war.

Ehe wir jedoch darüber sprechen, wie diese heilsame Unterweisung und Belehrung dem Jünglinge von Jesus in der aus Mk. 10, 21 u. Mt. 19, 21 angeführten Antwort ertheilt worden ist, haben wir die Bemerkung zu machen, daß, wenn die evangelischen Berichte in der Wiedergabe dieser Antwort von einander abweichen, dies keine Differenzen von irgend welcher Erheblichkeit sind, indem sogar im Gegentheile die Berichte sich einander gegenseitig fordern, ergänzen und

erklären. Wenn nämlich Matthäus schreibt: Jesus habe auf die Versicherung des Jünglings und dessen Frage: „Was fehlt mir noch?“ geantwortet: „Willst Du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe Alles ꝛc.“, dagegen Markus und Lukas berichten: Jesus habe auf die Versicherung des Jünglings erwiedert: „Eines fehlt dir noch: gehe hin, verkaufe Alles ꝛc.“, so werden wir einerseits den Uebergang bei Matthäus uns so zu erklären haben, daß wir in den von ihm uns mitgetheilten Worten ebenfalls eine Verneinung auf des Jünglings Worte, nach welchen er zu glauben schien, daß er das Höchste schon erreicht habe, erkennen, wie diese Verneinung von Mk. und Lk. in den Worten: „Eines fehlt dir noch,“ angeführt wird, so daß also den Worten bei Matthäus der Gedanke zu Grunde liegt: „Es ist nicht so, daß dir Nichts mehr fehle; wenn du dieses willst, daß dir Nichts mehr fehle, wenn du nach der höchsten zu erreichenden Vollkommenheit und Versicherung des ewigen Lebens verlangst, gehe hin, verkaufe Alles ꝛc.“; anderseits sind wir genöthigt, bei Mk. u. Lk. nicht allein eine Frage, wie die im Berichte des Matthäus enthaltene („Was fehlt mir noch?“) vorauszusetzen, sondern auch die Antwort als in bedingtem Sinn gegebene aufzufassen oder die Form der Bedingung, welche die Antwort bei Mt. hat, auch für die Berichte des Mk. u. Lk. (als in ihrem Sinne liegend) zu fordern. Es ist dieses in dem Folgenden zu begründen.

Wenn es ebenso unbestreitbar als unbestritten ist, daß Jesus in seiner Antwort dem Jünglinge einen Widerspruch entgegensetzt, so wird für das Weitere zunächst Alles davon abhängen, worauf dieser Widerspruch näher zu beziehen, oder was es sei, was Jesus dem Jünglinge in Abrede stellt? Will er, obwohl die Absicht der Frage nicht dahin gerichtet ist, die Behauptung des Jünglings, daß er den ihm vorgehaltenen Forderungen des Gesetzes bis daher vollkommen genuggethan habe, als thatsächlich irrige bestreiten? In diesem Falle mußte Jesus in der Hinweisung auf das Fehlende dem Jünglinge, dessen Aufrichtigkeit und guter Glaube nicht beanstandet wird, den Punkt oder die Punkte namhaft machen, in welchen er hinter den Forderungen des Gesetzes zurückblieb, und wenn er den Geboten oder einem derselben eine dem Jünglinge bisher unbekannte oder überhaupt fremde und ungewöhnliche Auslegung gab, durfte er um so weniger unterlassen, sich darüber zu erklären, je näher es lag, daß er mißverstanden wurde, und je größer die sittlichen Gefahren eines solchen Mißverständnisses waren. Nun ist das, was

Jesus als das Eine Fehlende bezeichnet, etwas, was er vorher (Mt. 19, 18 f.; Mk. 10, 19; Lk. 18, 20) unter den Forderungen nicht aufgeführt hat, und wir vermissen jede nähere Erklärung darüber, daß er den Geboten eine andere, von der gangbaren Auffassung abweichende Deutung (etwa in dem Sinn, daß das Gebot der Nächstenliebe die Forderung in sich schließe, zum Besten der Armen Alles zu verkaufen,) geben wollte. Daß der Widerspruch nicht der Behauptung treuer Gesetzeserfüllung gegolten habe, halten wir darum schon deßhalb fest, weil sonst Christus mit diesem Widerspruche sich selbst zu widersprechen schien; denn als Widerspruch mit seinen eigenen Worten mußte es dem Jünglinge und Allen, die ihn hörten, erscheinen, wenn er ohne alle nähere Erklärung auf des Jünglings Versicherung: er habe alles von ihm Geforderte beobachtet, entgegenhielt: es sei nicht so; denn er habe nicht aller Glücksgüter sich entäußert. Während Jesus vorher bestimmt versichert hatte: zum Eingange ins Leben genüge die Beobachtung der Gebote, würde er in der Antwort auf des Jünglings neue Frage erklärt haben: die Haltung der Gebote Gottes genüge nicht, indem er eine Forderung aufstellte, die das Gesetz nicht kannte, und die Gewinnung des Himmelreiches für Alle, welche mit zeitlichen Gütern gesegnet sind, an die Bedingung knüpfte, daß sie diese veräußerten und den Erlös den Armen austheilten.

* Wenn gleichwohl in einzelnen Fällen ein Widerspruch in den Worten Christi zu liegen schien, so war der Grund niemals in seinen Worten zu finden, sondern immer in der geistigen Beschränktheit der Zuhörer; Christus widersprach in den scheinbar sich widersprechenden Reden in der That überall nur jener Verkehrtheit, um sie zu heilen.

So würde man denn auch, wenn die Antwort Jesu an den Jüngling eine Forderung enthielte, deren Erfüllung zur Erlangung des ewigen Lebens für ihn nothwendig war, die nachfolgenden Worte Jesu an die Jünger, wo von der Schwierigkeit, mit dem Reichthume ins Reich Gottes einzugehen, die Rede ist, am natürlichsten als eine Bekräftigung des Gedankens betrachten, daß den Reichen der Eingang ins Leben nur dadurch möglich werde, daß sie von allem Irdischen sich losreißen und von ihrem Besitze sich trennen, — eine Bedingung, zu deren Herbeiführung die besondere Gnade Gottes ihnen nothwendig und behilflich wäre. Da man aber den Worten diesen Sinn zu unterlegen nicht gewillt sein wird, warum soll denn dieses doch der Sinn der dem Jünglinge gegebenen Antwort sein? Weist man ja jene Auslegung hauptsächlich auch aus dem Grunde zurück, weil die

sich ergebende Allgemeinheit der Forderung sie als unmöglich erscheinen läßt; spricht aber nicht dieselbe Consequenz gegen diese Auslegung der Antwort an den Jüngling? Es ist dieß ein weiterer Grund, der uns abhalten muß, die Antwort so zu verstehen, als hätte der Herr die Würdigkeit des Jünglings für das ewige Leben geradezu in Abrede stellen oder der Behauptung treuer Gesetzesbeobachtung von Seiten desselben widersprechen wollen durch die Hinweisung auf die Thatsache, daß er den Reichthum noch nicht an die Armen weggeschenkt, daher er, um zum Eingehen in das Himmelreich befähigt zu werden, auf allen irdischen Besitz Verzicht zu leisten habe.

Diese Auffassung in Betreff der Bedeutung der Antwort Jesu oder des in derselben enthaltenen Widerspruches gegen die Worte des Jünglings führt zu solchen Ungereimtheiten und stößt auf solche Schwierigkeiten, daß wohl kaum im Ernste daran gedacht werden möchte, sie in dieser Form, wonach die apostolische Armuth als allgemeines Gebot oder allgemeine Bedingung für die Gewinnung des Heiles erklärt würde, festhalten und geltend machen zu wollen. Dagegen hat sie mit einer gewissen Modification sich um so hartnäckiger zu behaupten gesucht und zahlreiche Anhänger und Vertheidiger gefunden.

Indem man von dem richtigen Satze ausgeht, daß eine Menge von Handlungen oder sittlichen Leistungen nicht unter allen Umständen, sondern nur unter bestimmten, nicht allgemein Statt findenden Verhältnissen geboten sei, sagt man, die in der Antwort enthaltene Aufforderung an den Jüngling sei ein solches bedingtes Gebot und deren Befolgung wäre mit Rücksicht auf seine besonderen Verhältnisse eine ihm obliegende Pflicht gewesen. Es wird sich darum handeln, zu sehen, ob die Unterscheidung von unbedingten und bedingten Pflichten oder Geboten in unserem Falle eine Anwendung finden könne, und wie bei dieser Annahme, durch welche man der Alternative, in der Aufforderung an den Jüngling entweder ein allgemeines Gebot oder einen bloßen Rath zu erkennen, entgehen zu können glaubt, über den Werth und die Bedeutung des Ausspruches Christi zu urtheilen wäre. Es ist um so nöthiger, diese Berufung auf die bedingten Gebote näher zu prüfen, als mit derselben und der Behauptung von der Individualisirung des Gesetzes durch das Gewissen, woran man bei dieser Gelegenheit zu erinnern pflegt, häufig ein mißbräuchliches Spiel getrieben wird.

* So sagt Wuttke, Handbuch der christlichen Sittenlehre, 1. Bd. (2. Aufl.,

Berlin 1864) S. 391: „Will man nicht zugeben, daß einzelne bestimmte Handlungsweisen nur unter bestimmten, nicht allgemein geltenden Verhältnissen zur Pflicht werden, dann aber auch wirkliche Forderung sind, so würde nichts übrig bleiben, als die an den reichen Jüngling gestellte Forderung als eine allgemeine Pflicht für alle Christen hinzustellen. Wir können wohl allgemein giltige Gebote von bedingten unterscheiden, nicht aber sittliche Gebote von bloßen Rathschlägen."

Wenn das Gesetz als der objektiv bestimmte Ausdruck der sittlichen Lebensidee seine Forderungen an den Einzelnen immer mit Rücksicht auf dessen individuelle Lage und besondere Verhältnisse ausspricht, so kann und wird der Einzelne das vernommene Gesetz auch nur mit Rücksicht auf diese bestimmten Verhältnisse auffassen und auslegen und aus diesen letzteren das Maaß dessen erkennen, was für ihn positiv geboten ist.

In unserem Falle, wo der Jüngling nach dem zum Eingange ins Leben Nothwendigen frägt und der Herr ihm dieses bezeichnet, werden wir darum nothwendig den Worten die individuelle Beziehung und Bedeutung beizulegen haben, wenn wir dieselben nicht alles Sinnes entkleiden wollen. Wie des Jünglings Verlangen von Anfang an dahin ging, zu wissen, was für ihn nothwendig sei, um ins Leben einzugehen, so kam Christus der Frage mit seiner Antwort entgegen, in welcher er ihn auf die Befolgung des Gesetzes hinwies, worüber er sich dann noch bestimmter und deutlicher durch Anführung der hieher gehörenden Gebote aussprach. Die Antwort konnte aber nichts Anderes besagen wollen und von dem Jünglinge in keinem anderen Sinne verstanden werden, als in diesem: daß er seine besondere Lage und seine besonderen Verhältnisse so benützen und in denselben sich so bewegen soll, daß in Allem die Gebote Gottes zur Ausführung kommen.

* Schegg hat ganz unnöthiger Weise in seinen Commentar die folgenden Worte (zu Matth. 19, 16. III. S. 25.) aufgenommen: „Doch würden wir uns täuschen, wenn wir nicht bei unserer Frage und überhaupt bei solchen Erörterungen, so sehr sie auch später ausarteten, ein tieferes und wenigstens ursprünglich wahres Gefühl voraussetzen, nämlich das den Menschen unvertilgbar eingeprägte Bewußtsein, daß Gott nicht von Allen schlechthin Ein und dasselbe fordere, sondern Jedem neben der allgemeinen noch eine besondere Aufgabe gestellt habe, und daß, wer sie nicht erkenne und erfülle, an seiner Seele Schaden leide, vielleicht selbst des Heiles verlustig werde. Die Frage: „Was fordert Gott von mir insbesondere?" drängt sich Jedem auf; ihre Beantwortung ist ebenso wichtig als schwierig; denn wer kennet sich ganz?" Es versteht sich dieses Alles so sehr von selbst, daß für die Erklärung daraus Nichts gewonnen werden kann, aber — bei dem Stande der Sache — diese Hinweisung sehr wohl zur Verwirrung beizutragen geeignet ist.

Indem der Jüngling den Willen Gottes erkannte, erkannte er auch, daß derselbe von ihm nach seinen individuellen Verhältnissen ausgeführt werden müsse und mit Rücksicht auf diese das für alle Menschen Eine Gesetz an ihn mit einem besonderen Maaße von Forderungen herantrete, wodurch das Gesetz für ihn eine individuelle Gestaltung erhielte. War diese Erkenntniß, daß das Gesetz nach den besonderen Verhältnissen zu vollziehen sei, zugleich mit der Vernehmung des Gesetzes gegeben, welches, wie es die Berechtigung der Individualität ausspricht, so die individuell bestimmten Verhältnisse aller Einzelnen als in der Ordnung des göttlichen Willens gegründete anerkennt, so konnte dagegen die Erkenntniß, wie die Ausführung des Gesetzes in allen einzelnen Fällen durch ihn zu geschehen habe, oder welches die Summe der mit Rücksicht auf die Wirklichkeit des Lebens für ihn sich ergebenden Bestimmungen des göttlichen Gesetzes sei, erst im Verlaufe der Entwicklung der individuellen Lebensverhältnisse gewonnen werden; die Erkenntniß des in Beziehung auf die Wirklichkeit der Erscheinungen und die verschiedenen Lebensverhältnisse sich aussprechenden Gesetzes, ist eben deßhalb, weil diese Aussprüche im Einzelnen durch die Wirklichkeit bedingt sind, nicht vor dem Eintreten der letzteren möglich. Das erkannte individuelle Gesetz, d. i. diese in Betreff der besonderen Lebensverhältnisse an den Einzelnen ergehenden Aussprüche des Gesetzes dann auch zur Ausführung zu bringen und die Verwirklichung der Lebensidee herbeizuführen, ist das Gewissen dadurch thätig, daß es die Aussprüche des Gesetzes dem Willen zur Vollziehung übergibt und mit unbedingter Forderung auf deren Vollziehung besteht; die Funktion des Gewissens besteht darin, mit göttlichem Ansehen über des erkannten Gesetzes Vollziehung zu wachen, nicht aber selbst Gesetze zu geben oder die Aussprüche des Gesetzes zu Stande zu bringen, außer sofern es den Willen auffordert und drängt, zur Gewinnung der Erkenntniß thätig zu sein, womit es ihm selbst wieder nur das in die geistige Natur eingepflanzte Gesetz zur Ausführung vorhält.

Das Gesetz umspannt mit seinen Bestimmungen die gesammte objektive Wirklichkeit und ordnet alles Leben der freien Geschöpfe, also das Leben jedes Einzelnen bis in alle einzelnen Verhältnisse; das ganz entfaltete Gesetz, wie eine solche Entfaltung in einer vollkommenen Gesetzeslehre gegeben wird und in jeder Moral angestrebt werden soll, enthält das Lebensgesetz oder die Gesetze für alle Einzelnen nach ihrer besonderen Wirklichkeit und in Beziehung auf deren

concrete Verhältnisse, so daß jeder Einzelne in dem göttlichen Gesetze das Gesetz seines Lebens bis auf alle einzelnen Fälle desselben erkennen kann und bei sorgfältigem Forschen im Gesetze erkennen wird; Jeden zu dieser Erkenntniß zu führen, ist Zweck und Aufgabe des Unterrichtes im Gesetze. Jeder Einzelne wird in dem objektiven Gesetze alles für ihn Nothwendige finden, über jede Frage des Lebens genügenden Aufschluß erhalten; das Gesetz genügt vollständig und vollkommen für Alle; es enthält keine Lücken und Mängel in seinen Belehrungen, und es ist schlechterdings Nichts dem Einzelnen zu bestimmen überlassen. Dieser hat nur immer mehr nach vollkommener Belehrung über das Gesetz zu suchen, damit das durch das Gesetz regulirte Gewissen — nicht aber das durch das Gewissen bestimmte Gesetz — ihn durch alle Lagen des Lebens sicher zu führen im Stande sei. Wenn man also von der Individualisirung des Gesetzes redet, so kann dieses nur heißen, daß das objektiv bestimmte Gesetz dem Einzelnen immer als einzelnes, d. i. mit den ihm in seiner besonderen Lage geltenden Forderungen entgegentrete und als solches durch das Gewissen seine Ausführung fordere. Die individuelle Wirklichkeit sieht sich im Gesetze ideell geordnet und bestimmt und verlangt durch das Gewissen die wirkliche Darstellung dieser Ordnung in der Vollziehung des Gesetzes; das ideelle Lebensbild, welches im göttlichen Gesetze gezeichnet ist und aus diesem, wie aus einem Spiegel, uns entgegenleuchtet, wird vom Gewissen mit unbedingter Forderung dem Willen zur Verwirklichung übergeben.

* Das Gesetz ist die norma objectiva od. externa des menschlichen Handelns und zwar die vollkommene. Die geistige Thätigkeit des Subjektes hat Nichts daran zu vervollkommnen, sondern seinen ihm geltenden Inhalt kennen zu lernen, um ihn zu vernehmen, wo gehandelt werden soll; dadurch ist die Erkenntniß oder die Vernunft, die norma interna und subjectiva, im Verhältniß zu jener (der norma od. regula remotior) die norma od. reg. proxima des Handelns.

* Gesetz und Pflicht hängen in der Art zusammen, daß das Gesetz zur Pflicht wird, sofern es von einem Subjekte seine Erfüllung verlangt, wonach also die Pflicht das einem Subjekte gegenüber „als ein von ihm unter bestimmten Verhältnissen zu vollziehendes“ sich geltend machende Gesetz ist. Jeder Pflicht entspricht daher ein Gebot, und der Pflichtenkreis des Einzelnen ist das ihm geltende Gesetz, der Inbegriff der Gesetze und Gebote, welche von ihm zur Ausführung gebracht werden wollen; im subjektiven Sinne Pflicht ist das dem Einzelnen geltende Gesetz, wenn und sofern es als solches erkannt wird. Jedem Gesetze oder Gebote entspricht zwar eine Pflicht oder entsprechen Pflichten, da alle Gesetze zur Vollziehung kommen wollen; aber sie wollen nicht alle von allen

Einzelnen ihre Erfüllung erhalten, daher nicht alle Gebote und Verbote Pflichten für jeden Einzelnen begründen. Dieses ist nur der Fall in Bezug auf die besondere Lebensaufgabe oder auf das besondere Gesetz, welches aus dem großen Ganzen des Gesetzes dem Einzelnen als das ihm Zukommende, gewissermaßen als sein Antheil, sich darbietet; hier entspricht jedem Gesetze eine Pflicht, wie jeder Pflicht ein Gesetz. Pflicht ist das von dem Einzelnen als ihm zur Ausführung obliegendes erkannte Gesetz; diese Ausführung oder Erfüllung mit unbedingter Forderung zu urgiren, dieses und nichts Anderes ist Sache des Gewissens; was man von dem individualisirenden Gewissen oder der individuellen Instanz weiter redet, entbehrt nicht nur alles wirklichen Grundes, sondern führt überdieß in die Gefahr des Subjektivismus in der Moral, wie der Hirscher'schen Moral von Probst, Kath. Moraltheologie, 2. Bd., Tüb. 1850, S. 2, der aber (wie auch Fuchs u. AA.) in denselben Fehler fällt, zum Vorwurfe gemacht wird; die ältern Moralisten retteten dadurch den objektiven Charakter der Moral, daß sie Gesetz und Pflicht „identificirten". Dem Individuum kommt schlechthin kein Antheil an der Gesetzgebung zu, sondern nur dieß, daß es durch seine geistige Thätigkeit aus dem Gesetze als Ganzen und Großen die Erkenntniß des ihm geltenden Gesetzes gewinne, also dieses objektive Gesetz vernehme und aufnehme, um es zur Ausführung zu bringen; das Individuelle ist im Gesetze überall berücksichtigt, wodurch das Gesetz eben als Gesetz für alle Individuen sich darstellt; was also der Einzelne vom Gesetze nicht oder nur unvollkommen, in mehr oder minder beschränkter Weise auszuführen vermag, ist, weil das Gesetz darüber seine Bestimmungen getroffen hat, für ihn nicht oder nur in der Weise, wie die Vollziehung möglich ist, Gesetz. Mit andern Worten: die Aufgabe, die man der s. g. individuellen Instanz zuweisen will, ist von dem Gesetze oder dem Gesetzgeber selbst übernommen und ausgeführt worden.

Weil nun das Gesetz in solcher Weise stets für den Einzelnen als individuell bestimmtes sich darstellt, geschieht es, daß die bestimmten Verhältnisse für den Umfang der zu erfüllenden Forderungen des Gesetzes der Art maßgebend sind, daß sie diese, während sie auf der einen Seite selbe mehr oder weniger beschränken, auf der andern Seite dagegen mehr oder weniger erweitern und ausdehnen. Der Grund der größeren oder geringeren Verengung des Kreises der Pflichten liegt in der allgemeinen Beschränktheit, d. i. in der allen Individuen theils von Natur anhaftenden, theils durch die Lebens-Entwicklung herbeigeführten größeren oder geringeren Beschränktheit in Bezug auf die zum Handeln erforderlichen Kräfte und Mittel; — beispielsweise sei an die Verpflichtung zu geistiger und leiblicher Unterstützung der Nebenmenschen erinnert; — sodann in äußeren Umständen, welche dem Einzelnen die Erfüllung des Gesetzes sehr erschweren oder unmöglich machen, also in einer von Außen auferlegten Beschränkung, wie z. B. beim dritten Gebote, bei der Pflicht, den Glauben zu bekennen und Irrlehren zu bekämpfen, Unglückliche zu erretten

u. dgl. Das Individuum ist aber nicht allein immer beschränkt in dem Sinne, wie gesagt wurde, sondern vielfach auch noch in einem anderen, wenn es nämlich von solcher Beschaffenheit ist — sei diese eine unverschuldete oder verschuldete — daß es seine Bestimmung nicht erreichen und seine Lebensaufgabe nicht erfüllen kann durch Anwendung der sonst allgemein genügenden Mittel, sondern nur durch Anwendung von besonderen Mitteln und durch Betreten außerordentlicher Wege. Solches ist z. B. der Fall bei körperlichen und geistigen Leiden oder Gefahren, bei Gefahren des Leibes und der Seele, die aus einer besonderen individuellen Disposition entspringen; diese können z. B. gewisse Uebungen, Entsagungen u. s. w. nothwendig machen, zu denen Andere nicht aufgefordert sind. Zu jener Beschränktheit kommen also noch gewisse besondere, die Erreichung des Zieles erschwerende Unvollkommenheiten, Mängel, Schwachheiten, Unordnungen und Gebrechen, an welchen das Individuum leidet; durch diese, welche wir in dem Ausdrucke „individuelle Leiden" zusammenfassen können, wird, im Gegensatze zu jener, wieder eine gewisse Erweiterung des Pflichtenkreises herbeigeführt. Dasselbe findet Statt durch die besonderen Verhältnisse, in welchen der Einzelne zu den Mitmenschen sich befindet; dieselben sind wieder theils solche, in welche er ohne sein Zuthun versetzt worden ist — durch natürliche und nothwendige Bande oder durch äußerliche und zufällige Umstände; theils solche, in die er mit freier Entscheidung eingetreten ist — gegenüber Einzelnen oder Mehreren, gegenüber den großen Gemeinschaften des Staates oder der Kirche. Beispiele: Pflichten der Kinder, der Geschwister, Pflichten der Gatten und Eltern, der Bürger und Unterthanen, Pflichten durch Eingehen von Verträgen, Pflichten bei allgemeiner Noth, bei kriegerischem Ueberfalle u. s. w.; endlich können wir noch die besonderen Verhältnisse anführen, in welche der Mensch, wie durch Ablegung von Gelübden und den Empfang von Sacramenten, unmittelbar Gott gegenüber eingeht.

* Ob es nicht auch bedingte Gebote gebe für besondere Anlagen und Befähigungen? Allerdings fordert das Gesetz, daß diese benützt und verwendet werden, daß die Talente, die der Herr uns verliehen, nicht ein unfruchtbares, todtes Gut bleiben. Aber es bestimmt die Art und Weise der Verwendung nicht näher. Wenn darum feststeht, daß jede Gabe eine Aufgabe enthalte, so besteht diese letztere eben darin, daß die Gabe nach dem Willen Gottes benützt und angewendet werde; davon daß dieß geschieht, ist für den Einzelnen seine Angehörigkeit zum Reiche Gottes und seine Theilnahme an der Seligkeit desselben bedingt. Und wenn es heißt: „Wem Viel gegeben ist, von dem wird Viel

gefordert werden," so ist damit ausgesprochen, daß Jeder mit dem Maaße der ihm verliehenen Gaben und Kräfte im Dienste des Reiches Gottes, welchen das Gesetz ordnet, sich nach Möglichkeit thätig zu erweisen, d. i. die allgemeinen und die anderen besonderen bedingten Pflichten in größerem Umfange und reichlicherer Thätigkeit zu üben habe.

Dieß gilt auch in Bezug auf besondere Befähigung für einen bestimmten Beruf; es wird das Individuum zur Ergreifung dieses Berufes (die Möglichkeit vorausgesetzt) verpflichtet sein und durch Nichtergreifung des ewigen Lebens verlustig gehen, wenn nicht ein anderer Beruf ihm ebenfalls die Möglichkeit bietet, die Gaben und Kräfte für die Zwecke des göttlichen Reiches zu benützen und zu verwenden. Es wird aber in der Wirklichkeit eine solche Beschränkung der individuellen Begabung, nach welcher nur Ein bestimmter Beruf als möglicher Lebensweg erschiene, nicht angenommen und behauptet werden können, außer bei abnormer Beschaffenheit und krankhaften Erscheinungen, — Fälle, welche oben in dem über die bedingten Gebote Gesagten berücksichtigt sind, wie diejenigen, wo äußere Verhältnisse den Beruf, der ergriffen werden soll, vorschreiben; dagegen ist bei hervorragender Begabung für ein bestimmtes Gebiet der Thätigkeit eine Verpflichtung zur Verwendung der Gaben gerade auf diesem Gebiete mit Ausschluß jedes andern um so weniger festzustellen, als diese besondern Anlagen und Kräfte außerdem, daß sie selbst eine verschiedenartige Verwendung zulassen, wenn nicht immer, so doch in der Regel mit Fähigkeiten für noch andere Arten von Beruf verbunden sind; da ist überall in den Gaben und Kräften als solchen keine andere Aufforderung, als sie in irgend einer gottgefälligen Weise zu benützen, enthalten und keine Verpflichtung zu Einem bestimmten Berufe zu erkennen, wenn nicht eine außerordentliche göttliche Kundgebung die Ergreifung desselben fordert, was in gewisser Weise auch da stattfindet, wo eine Anlage über die anderen eine vorherrschende Kräftigkeit und Entwicklungsfähigkeit besitzt, die sich in der Energie, mit welcher sie einem bestimmten Ziele zustrebt, offenbart.

Hiemit haben wir den Umfang der s. g. hypothetischen oder bedingten Pflichten bezeichnet; es sind die Pflichten der äußeren Erfüllung der affirmativen Gebote. Man nennt sie auch unvollkommene Pflichten, und die affirmativen Gebote auch präceptive, und sagt von ihnen, daß sie immer, aber nicht für immer verpflichten, während die negativen (auch prohibitive genannt) oder vollkommenen immer und für immer verpflichten; doch werden als die absoluten oder vollkommenen Gesetze näher diejenigen zu bezeichnen sein, welche äußere Handlungen verbieten und innere Akte gebieten, z. B. das Verbot der Rache, das Gebot der Nächstenliebe.

* Vgl. Liguori, Theol. mor. l. I. tract. 2. dub. 2. n. 101: Differunt inter se, quod affirmativum obligat quidem semper, sed non ad semper seu non pro omni tempore, v. g. honorandi sunt parentes, non semper, sed suo tempore. Negativum obligat et semper et ad semper. Stapf, Theol. mor. in compend. red. Tom. I. (ed. 4. Oenip. 1856:) Leges absolutae inexorabiliter orant, ne unquam ordinem moralem evertamus;

leges vero hypotheticae jubent, ut quidquid hunc ordinem turbat, impedire illumque data opera promovere connitamur. (Scilicet ordinem moralem ipsa honestatis idea constituit, ut diligamus Deum ex omnibus viribus et proximum sicut nos ipsos.) Bestimmter spricht sich hierüber Jocham aus, Moraltheologie, I. Th. (Sulzbach 1852) S. 206: „Die erste Eintheilung (der Pflichten) ist die in vollkommene und unvollkommene, perfectae et imperfectae obligationis; erstere sind solche, deren Verbindlichkeit immer und ohne Ausnahme stattfindet, die man vollkommen erfüllen kann, v. g. Bezahlung der Schulden. Diese nennt man auch absolute Pflichten. Unvollkommene oder hypothetische Pflichten wären solche, die man nicht immer erfüllen kann, bei denen es Ausnahmen gibt, v. g. Almosen geben. Vollkommene oder absolute Pflichten sind vorzüglich diejenigen, denen ein Verbot, eine lex prohibens zu Grund liegt, deren Erfüllung reine Passivität nach Außen forbert; unvollkommene oder hypothetische diejenigen, die auf ein Gebot, auf eine lex praecipiens sich gründen, in denen immer Aktivität sich kundgibt." Ganz unbestimmt lauten die Erklärungen darüber bei Hirscher, Die christl. Moral, I. Bd. (5. Aufl., Tübingen 1851), S. 223, und bei Martin, Lehrbuch der kath. Moral (5. Aufl., Mainz 1865), S. 70—71.

Die äußere Handlungen gebietenden affirmativen Gebote, die nicht mit Rücksicht auf besondere Leiden oder für besondere Verhältnisse, sondern für alle Menschen gegeben sind, erhalten, wie gesagt, wegen der Allen zukommenden Beschränktheit und Beschränkung, immer nur eine beschränkte Ausführung; sie sind bedingt durch das Maaß der Mittel und Kräfte, welche der Einzelne besitzt, und die äußere Möglichkeit des Handelns. Da jedoch diese Mittel, Kräfte und äußere Möglichkeit für den Einzelnen durch die Wirklichkeit seiner Lage klar bestimmt sind, so ist auch das Maaß der den Einzelnen verpflichtenden affirmativen Gebote durchaus nicht unbestimmt gelassen, sondern ganz bestimmt vorgelegt und vorgezeichnet.

* In Beziehung auf diese Klasse der affirmativen Gebote kann daher von einer Unbestimmtheit nur in einem ganz anderen Sinne geredet werden, nämlich daß das geschriebene Gesetz den Umfang des äußern Handelns für den Einzelnen nicht genau angebe; die Bestimmtheit in diesem Sinne ist aber eben so sehr unnöthig, als unmöglich. Dieß ist gegen Schmid, Christl. Sittenlehre, herausgegeben v. A. Heller (Stuttg. 1861), S. 442, hervorzuheben; es heißt hier — bei Gelegenheit der Polemik gegen die Räthe —: „Im Gesetze selbst liegt nur Ein Unterschied: seine Anforderungen können sein positive oder negative; beide aber sind an sich gleich bindend. Der Unterschied liegt nur darin, daß die auf der negativen Anforderung des Gesetzes beruhende Verpflichtung, die vom Gesetze gebotenen Zwecke nicht zu gefährden oder zu verletzen, theils schlechthin ihre Anwendung findet, theils objektiv bestimmbar ist, während dagegen die Verpflichtung zu positiver Förderung der gebotenen Zwecke in Hinsicht auf das von ihr geforderte Handeln objektiv weniger bestimmbar ist; aus dem einfachen Grunde, weil die dieses Handeln bedingenden Objekte, Kräfte und Mittel im concreten Leben zuweilen gar nicht, jedenfalls aber in verschiedenen Graden vorhan-

den sind, und weil darum nur so viel im Voraus bestimmbar ist, daß jeder Einzelne aus allen Kräften die sittlichen Zwecke befördern soll. Bestimmbar ist immer nur: „Du sollst das Gesetz nicht übertreten, die gebotenen Zwecke nicht verletzen und mit allen dir zu Gebote stehenden Mitteln, mit deiner ganzen Persönlichkeit die gebotenen Zwecke befördern. Es kommt also allerdings durch die Subjektivität und Individualität eine gewisse objektive Unbestimmtheit in die sittliche Aufgabe des Einzelnen, sofern nicht im Voraus zu bestimmen ist, was Alles zur positiven Aufgabe des Einzelnen gehört." Den letzten Theil dieser Ausführung betreffend, so haben wir auf das über die Individualisirung des Gesetzes bereits Gesagte zurückzuweisen und nur zu bemerken: daß es unnöthig ist, dem Gewissen die ihm zugedachte Arbeit zuzuweisen, weil die Aufgabe des Einzelnen hinlänglich objektiv bestimmt ist, — abgesehen davon, daß das Gewissen für eine solche Arbeit nicht geschaffen ist.

* Unter den Mt. 19. 18. 19. dem Jünglinge bezeichneten Geboten sind die zwei letzten, sofern sie auf äußere Handlungen gehen, bedingte Gebote. Der Jüngling kannte diese Gebote aus dem Unterricht der Synagoge und wußte, wie dieselben von ihm befolgt werden sollten; sie trugen für ihn eine solche Bestimmtheit an sich, daß keine Erläuterungen nöthig schienen, um für alle Fälle, wo nach denselben zu handeln war, ihm als Richtschnur dienen zu können.

Nicht weniger Bestimmtheit besitzen die affirmativen Gebote, welche unter der Bedingung besonderer individuellen Leiden oder besonderer äußeren Verhältnisse Geltung haben und die Vollziehung verlangen. Für diese besonderen Lagen und Verhältnisse, durch welche eine Erweiterung der dem Einzelnen obliegenden Pflichten stattfindet, enthält das geoffenbarte Gesetz vielfache Belehrungen; es geht vielfach und mehr oder weniger auf diese Lagen oder Verhältnisse ein und gibt an, was in denselben der Wille Gottes sei. Hieher gehören z. B. die Vorschriften in Betreff des Verhaltens in Krankheiten, ferner die Vorschriften für einzelne Stände u. s. w. Das Gesetz spricht sich über alle Verhältnisse aus, wenigstens so, daß Jeder aus den Aussprüchen desselben durch Verstandesthätigkeit das ihm in seiner Lage und in diesem Falle Geltende, d. i. vom Gesetze Gewollte, zu finden im Stande ist, und wie es verlangt, daß das als Wille Gottes Erkannte zu vollziehen und dem Gewissen, welches die Vollziehung fordert, unbedingt zu folgen sei, bezeichnet es auch, was in dem Falle, wo die Erkenntniß nicht gewonnen werden sollte, wo man also in Ungewißheit über das Gesetz bliebe, zu thun sei, durch Bestätigung des Satzes: Quod dubites, ne feceris; es gestattet nicht, zu handeln, wenn bei Zweifel und Ungewißheit das Gewissen dem Willen nicht den Willen des Gesetzes vorhalten kann, und wenn dennoch gehandelt werden müßte, fordert es, das zu erwählen, wo keine oder die geringere Gefahr einer Versündigung zu sein scheint.

* Das Gewissen fordert, wo und was das erkannte Gesetz fordert; wo das Gesetz nicht fordert, fordert auch das Gewissen nicht, und zwar deßhalb nicht, weil das Gesetz nicht fordert. Das Gewissen anerkennt überall die Majestät des Gesetzes und verlangt die Anerkennung derselben.

* Wenn das Gesetz über eine Menge von Thätigkeiten in seinen Geboten und Verboten sich nicht ausspricht, vielmehr sie dem Einzelnen freigibt, so widerstreitet dieß dem Satze nicht, daß das Gesetz das ganze Leben beschreibe und sich unterwerfe; denn jene Thätigkeiten sind allerdings durch das Gesetz geordnet, sofern dessen Wille es ist, durch den sie freigegeben sind, und dieser Wille sich über Vieles zulassend und erlaubend ausspricht. Der Mensch ist nicht frei, außer wo derjenige, dem er ganz angehört, seine Freiheit festsetzt. Röm. 6, 15 ff. Uebrigens sollen auch die materiell indifferenten Handlungen mit Beziehung auf die im Gesetze geforderten Zwecke geschehen, oder es soll ihnen, wo sie geschehen, ein sittlicher Zweck zu Grunde liegen. Geboten ist immer, daß ein sittlicher Zweck angestrebt und keiner verletzt werde; aber dem freien Willen ist es in zahllosen Fällen überlassen, den Zweck zu setzen oder zur Erreichung eines Zweckes diese oder jene Handlung zu verrichten. Ist kein bestimmter Zweck geboten, also auch die Handlung nicht, so wird diese dadurch möglich, daß durch sie kein sittlicher Zweck verletzt wird, wozu auch gehört, daß sie nicht ohne Zweck geschehe; der letztere wird vom Willen aus der Zahl derjenigen, die nicht durch andere, nothwendige Zwecke ausgeschlossen sind, frei erwählt und ergriffen, ohne daß das Gesetz denselben fordert, welches hier keine andere Nothwendigkeit auferlegt, als die allgemeine, daß sittlich gehandelt werde. Wo der Zweck geboten ist und nur durch bestimmte materiell gleichgiltige Handlungen erreicht werden kann, werden diese zu bedingten Pflichten der Art, von welcher hier zunächst noch die Rede ist. (Ueber das Erlaubte werden wir später ausführlicher zu sprechen Veranlassung haben.)

Wie bereits bemerkt worden, tragen die bedingten Gebote rücksichtlich der verpflichtenden Kraft ebenfalls den Charakter der Unbedingtheit an sich; die Forderung, diesen Geboten zu gehorchen, ist eine unbedingte, wie bei den so genannten, für den, an welchen sie ergeht, d. h. dieser ist unbedingt verpflichtet, dem Gesetze, wie es nach den individuellen Verhältnissen zu ihm spricht, sich unterzuordnen. Daraus ergibt sich aber, daß die bedingten Gebote wieder selbst bedingende werden — bedingend das zu ihrer Erfüllung Nothwendige; sofern dieses Nothwendige als möglich erkannt wird — denn das Gesetz verlangt nur Mögliches — spricht das Gesetz die Verpflichtung aus, das, was zur Erfüllung nothwendig ist, zu leisten, oder es spricht wieder ohne alle Unbestimmtheit und Zweideutigkeit ein bedingtes Gebot aus. Diese Klasse von bedingten Geboten begreift zahllose Fälle in sich, wie die Möglichkeiten unbegrenzt sind und die Wirklichkeit sich nicht erschöpfen läßt. Von einer Unbestimmbarkeit derselben kann daher nur im Sinne einer schriftlichen Aufzeichnung

gesprochen werden, die allerdings nicht möglich ist, aber leicht entbehrt werden kann, da der unbedingte Charakter der Forderung und der Hinblick auf die concrete Wirklichkeit keinen Zweifel aufkommen lassen können und die bedingte Forderung mit vollkommener Bestimmtheit bezeichnen.

In Beziehung auf diese letzten unter den bedingten Geboten können wir auch sagen, daß in ihnen die große Menge aller derjenigen Handlungen begriffen sei, welche nach den besonderen Lagen oder Bedürfnissen erforderlich werden, damit das Gesetz selbst zur Ausführung komme, indem ohne dieselben und auf anderem Wege die Erfüllung des Gesetzes nicht zu Stande käme. Dadurch erscheint aber das nach der individuellen Beschaffenheit und Lage vom Einzelnen zu dem Zwecke, daß das Gesetz erfüllt werde, Geforderte wieder selbst als Gesetz, das an den Einzelnen sich richtende Gesetz, oder ist in dem ausgesprochenen Gebote, das an ihn zur Befolgung herantritt, als von selbst sich verstehende Forderung eingeschlossen und enthalten, so daß eine Trennung desselben vom Gesetze nicht einmal in der Abstraktion vorgenommen werden kann. Wenn das Gesetz, auf einen Kranken oder Armen hinweisend, mich auffordert, demselben zu helfen, so sind hierin alle Thätigkeiten und Leistungen eingeschlossen, welche einerseits meinen Kräften zugemuthet werden dürfen, anderseits das Leiden und die Noth des Nächsten zu mindern oder zu heben geeignet sind. Oder wenn der reiche Jüngling die Gebote als den Weg zum Leben erkannte, so wußte er auch, daß, wenn dessen Erfüllung ohne große Opfer nicht geschehen könnte, diese ohne Bedenken von ihm gebracht werden müßten; es verstand sich für ihn von selbst, daß, wenn durch Bewahrung des Reichthums den Forderungen des Gesetzes nicht nachgekommen werden konnte, dieses, wenn auch noch so schwierige, Mittel, das Aufgeben des Reichthums, nicht gescheut werden durfte. Die Ermahnung zur Haltung der Gebote schließt die weitere in sich, alle entgegenstehenden Gefahren und Hemmnisse zu beseitigen; sie enthielt für den Jüngling also auch die Weisung, daß ihre Erfüllung und die Vermeidung der Sünde, wie durch nichts Anderes, so auch nicht durch den Reichthum und irdischen Besitz verhindert werden durfte.

Nach diesen Bemerkungen können wir zur Beurtheilung jener besonderen Erklärungsversuche übergehen, welche in der dem Jünglinge ertheilten Aufforderung, Alles zu verlassen und Jesu nachzufolgen, ein bedingtes Gebot oder eine solche Forderung erkennen zu dürfen oder zu müssen glauben, welche etwas für den Jüngling mit Rücksicht auf seine sittliche Beschaffenheit oder äußeren Verhältnisse

Nothwendiges ausspreche; die Forderung wäre danach an den Jüngling gerichtet worden, weil die Erfüllung des Gesetzes von seiner Seite das Aufgeben des Reichthums nothwendig machte, oder weil von ihm in seiner Lage und bei seiner Beschaffenheit dem Gesetze Gottes nicht Genüge geleistet werden konnte, sofern er nicht auf die Glücksgüter verzichtete.

Wo man die in der Antwort Jesu enthaltene Aufforderung als eine mit Rücksicht auf des Jünglings individuelle Disposition oder innere Beschaffenheit berechnete unbedingte Pflichtforderung erklären will, sagt man, Jesus hätte im Hinblicke auf den sittlichen Zustand des Jünglings es als durchaus nothwendig erkannt, daß dieser sich von dem Reichthume, an dem sein Herz hing, durch Weggeben desselben gänzlich losmachte; Christus hätte also dessen Meinung, daß er das Nothwendige geleistet und durch Verharren auf diesem Wege das Leben zu finden hoffen dürfe, als eine irrthümliche bezeichnen müssen, weil bei seiner individuellen Beschaffenheit für ihn geboten gewesen sei, Alles, was er besaß, zu verkaufen und den Armen zu geben; dieses hätte der in den Worten: „Eines fehlt dir noch; gehe hin ꝛc.", dem Jünglinge entgegengesetzte Widerspruch zu bedeuten: es sei nicht richtig, daß er Alles, was als Bedingung der Aufnahme in das ewige Leben gefordert werde, erfüllt habe; es fehle noch Etwas, nämlich die Veräußerung der Güter, indem diese für ihn eine Pflicht sei.

Wollte Jesus den Jüngling zum Weggeben des irdischen Besitzes bestimmen, weil dies für ihn bei seiner individuellen Beschaffenheit nothwendig war, um den Gefahren des Reichthums zu entgehen, so müßten wir sagen, daß er, indem er diese Forderung stellte, eigentlich nur die früheren Forderungen oder das unmittelbar vorher Ausgesprochene wiederholt habe. Denn was sagte er in diesem Falle Anderes, als dieses: Halte die Gebote und gib eher Alles hin, als daß du sie übertretest, oder: scheue Nichts, auch nicht das größte Opfer, wenn oder da du ohne dasselbe den Geboten nicht nachkommen kannst? Der Jüngling hätte damit wenig mehr erfahren, als was er vorher schon wußte: daß nämlich die Haltung der Gebote ihm über Alles gehen solle, also auch über den Reichthum; Jesus hätte vielleicht dies jetzt nur näher bestimmen wollen durch die Hinweisung auf die Gefahr des Reichthums, welche für ihn so groß gewesen wäre, daß er nur gerettet werden konnte, wenn er sich entschloß, von demselben sich ganz zu trennen.

Daß der Reichthum über den Jüngling große Macht besaß und für ihn sittliche Gefahren enthielt, wollen wir nicht bestreiten, eben so wenig, daß Jesus, indem er dies erkannte, ihn zu retten suchte; aber daß der Jüngling nur durch Entäußerung alles irdischen Besitzes gerettet werden konnte, läßt sich aus unserer Stelle so wenig entnehmen, als sich die Behauptung rechtfertigen ließe, daß es gegen die Gefahren des Reichthums überhaupt kein anderes Mittel gebe, als das Aufgeben desselben und die freiwillige Armuth in der Nachfolge Christi. Es kann Fälle geben, wo der Reichthum wegen der Gefahren, die er enthält, ein wahres Unglück und Uebel für den Besitzer ist und das Verlassen desselben als das vielleicht einzige Mittel, die Seele zu retten, erkannt werden muß; aber woraus sollen wir entnehmen, daß dieß, wie die Vertreter dieser Ansicht annehmen müssen, bei dem Jünglinge wirklich der Fall war? Daraus, daß Jesus ihn aufforderte, Alles zu verkaufen, könnte man dies doch nur dann folgern, wenn diese Erklärung der Aufforderung sich als begründet auswiese, was aber ja eben in Frage steht; man kann sich zu ihrer Begründung doch nicht auf das Vorhandensein des Bedürfnisses für den Jüngling berufen, da dieses Bedürfniß nur als vorhanden erkannt werden könnte, wenn das, was man daraus erklären will, schon feststünde; nur wenn es anderweitig festgestellt werden könnte, daß Jesus dem Jünglinge das Aufgeben des Reichthums als nothwendiges Mittel, sich dessen Gefahren zu entziehen, empfohlen habe, müßten wir annehmen, daß die besondere individuelle Disposition des Jünglings dem Herrn dieses Mittel als das einzige für ihn geeignete habe erscheinen lassen, daß also der Reichthum für den Jüngling so große Gefahren enthalten habe, daß durch denselben ihm die Befolgung der Gebote schlechthin unmöglich gemacht und die Erwerbung des Heiles für ihn vereitelt worden wäre.

Spricht aber nicht der traurige Ausgang, den die Unterredung genommen hat, zu Gunsten dieser Annahme, daß Jesus das Weggeben des irdischen Besitzes dem Jünglinge als ein nothwendiges Mittel zur Erlangung des ewigen Lebens habe bezeichnen wollen? Die Weigerung des Jünglings, der Aufforderung des Herrn zu folgen, habe ihn, sagt man, um die Theilnahme am Reiche Gottes, also auch um den Besitz des ewigen Lebens gebracht, woraus hervorgehe, daß Christus in der Antwort ihm etwas für ihn Gebotenes vorgehalten habe. Es wird sich darum handeln, ob es damit seine Richtigkeit habe, daß der Jüngling des ewigen Lebens deßhalb verlustig gegangen sei, weil er sich nicht entschließen konnte,

dem Reichthume zu entsagen und dem Herrn in Armuth nachzufolgen; da dieß aber erst zur Erörterung kommen kann, wenn die Besprechung der Erzählung bis zu dem Ausgange vorgerückt ist, so wird einer Berufung auf denselben bis dahin um so mehr aller Einfluß auf die Erklärung verweigert werden müssen, als das richtige Verständniß des Nachfolgenden von der Erklärung des Vorausgehenden bedingt ist und nicht unabhängig von dieser erreicht werden kann.

* Dieses, übrigens sehr gewöhnliche, Verfahren begegnet uns bei Dr. R. Rothe, Theologische Ethik. III, S. 92: „Jener Jüngling ging eben dadurch, daß er dem „Rathschlage" des Erlösers nicht gehorsamte, seines Antheils am Reiche Gottes verloren. S. Matth. 19. 23. 24." Christl. Sittenlehre, von Chr. Fr. Schmid, herausg. von A. Heller, Stuttgart 1861, S. 443: „Bei dem geizigen Jüngling zeigt der ganze Verlauf der Unterredung, daß er, indem er nicht auf die Forderung des Herrn einging, sich des Antheils am Reiche Gottes verlustig machte; hat er nicht einen evangelischen Rath, sondern eine auf seine individuelle Disposition berechnete unbedingte Pflichtforderung unterlassen."

* Vgl. Jul. Müller, die christl. Lehre von der Sünde. 3. Ausg. Breslau 1849. I. Bd. S. 71 f.: „Der Jüngling, der auf seine Frage nach dem Wege zum ewigen Leben von Christo zunächst an die Erfüllung der göttl. Gebote erinnert wurde, hat das Bewußtsein ausgesprochen, daß er sie alle gehalten, und dieß Bewußtsein hat Christus nicht getadelt. Worauf also können die eben angeführten Worte (Mt. 19. 21: Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast rc. rc.) jenen hinweisen, als auf eine höhere, über die bloße Gesetzeserfüllung hinausgehende Vollkommenheit, die er sich durch feiwillige Armuth erwerben könne? — Diese Auffassung des: εἰ δὲ θέλεις τέλειος εἶναι, scheitert aber daran, daß nach den unmittelbar folgenden Aussprüchen Christi V. 23. 24. den Jüngling seine Weigerung wenigstens für jetzt um die Theilnahme am Reiche Gottes brachte, also auch um den Besitz des ewigen Lebens, wenn sich doch gewiß die willkürliche pelagianische Unterscheidung zwischen Reich Gottes und ewigem Leben jetzt Niemand mehr wird aneignen wollen. Darum kann die Gesetzeserfüllung des Jünglings in dem Urtheile Christi offenbar nicht die rechte vollkommene gewesen sein (— daß sich mit dieser Auffassung das ἠγάπησεν αὐτόν Mk. 10, 21., das Wohlgefallen des Erlösers an dem nach Maßgabe seiner beschränkten Selbst- und Gotteserkenntniß redlichen Streben des jungen Mannes sehr wohl verträgt, bedarf keiner Erläuterung —), und jene Aufforderung hat ihm nicht eine über die wahre Gesetzeserfüllung hinausgehende Vollkommenheit zeigen, sondern nur den Götzen, dem er gegen das erste Gebot des Dekalogs unbewußt diente, enthüllen sollen. Daraus erhellt zugleich, daß diese Aufforderung von Christo keineswegs bloß als ein Rath gemeint war, dessen Befolgung jener ohne Schaden unterlassen könnte."

Wenn Nichts der Behauptung Kraft verleihen kann, daß die Antwort Jesu die ihr zugedachte Bedeutung, wonach sie den Jüngling auf das Vorhandensein einer solchen Gefahr, welcher allein durch Weggeben des Reichthums begegnet werden könnte, hätte hinweisen

wollen, gehabt habe, so hört dieselbe, sofern sie nämlich etwas für den Jüngling zur Erlangung des Lebens Nothwendiges aussagen sollte, überhaupt auf, eine Bedeutung zu haben, da sie dann, wie bemerkt, im Wesentlichen nur eine Wiederholung der früheren Erklärungen des Herrn sein würde.

Indem aber die Antwort Jesu bei dieser Annahme in einem solchen Verhältnisse zu seinen früheren Antworten erscheinen würde, dürfte der Versuch, die Stelle in dieser Weise zu erklären, sich dadurch nicht sehr empfehlen, vielmehr kaum als zulässig zu erachten sein. Nicht günstiger stellt sich die Sache, wenn man ins Auge faßt, wie sich dabei die Antwort zu des Jünglings Frage stellen würde. Wir meinen, daß, wenn der Herr das, was man in der letzten Antwort finden will, zu sagen überhaupt beabsichtigte, Anlaß und Aufforderung dazu durch die erste Frage des Jünglings gegeben war; statt dieß zu thun, hätte er dem Jünglinge ganz allgemeine, in diesem Falle fast überflüssig erscheinende Vorschriften ertheilt; die Antworten schienen so zu lauten, als ob der Herr die Fragen des Jünglings entweder nicht verstanden hätte oder nicht hätte berücksichtigen wollen. Erst nach der dritten Frage (Was fehlt mir noch?) hätte Jesus eine Antwort im Sinne der ersten Fragen gegeben, wäre aber auf die dritte Frage nicht näher eingegangen, sondern hätte sie durch das Zurückgehen auf die früheren einfach verneint, er hätte vielmehr auf diese so geantwortet, als wenn sie den Sinn hätte: „Gibt es keine weiteren Gebote mehr, die ich zu befolgen habe? Habe ich sonst noch Etwas zu thun?"

* Es findet hier die oben bei Besprechung der bedingten Gebote gemachte Bemerkung ihre Anwendung. Wenn nämlich Jesus in der Antwort dem Jünglinge bezeichnen wollte, was bei seiner individuellen Beschaffenheit für ihn nothwendig sei, um ins Reich Gottes einzugehen, so muß es als auffallend erscheinen, daß er ihm dieses nicht gleich Anfangs gesagt hat, da doch von Anfang das Verlangen des Jünglings gewesen ist, zu erfahren, was für ihn nothwendig sei, und ob es etwa besondere Gebote gebe, deren Beobachtung er sich vor Allem müsse angelegen sein lassen.

* Vgl. Bellarmin über die pelagianische Auslegung, de Monach. c. 9. Pelagiani illud: Si vis perfectus esse, explicabant: Si vis ut tibi nihil desit ad consequendam salutem; ille enim est perfectus, cui nihil deest, et hoc probabant ex illis verbis Domini Marc. 10.: Unum tibi deest, et ex verbis adolescentis Matth. 19.: Quid adhuc mihi deest? quasi diceret: Servavi ista praecepta Decalogi a Moyse tradita: num aliquid aliud faciendum est? Cui respondit Dominus Marc. 10.: Unum tibi deest; vade, vende omnia etc. Uebrigens begegnet man dieser Auffassung der Frage öfters. So z. B. bei Kuinoel, Comment. in Evang. Mathaei z. 19, 20: *Τί ἔτι ὑστερῶ*; i. e. *τί ἔτι λείπει μοι*, coll.

Luc. 18, 20: Quid mihi amplius deest ad obtinendam felicitatem? Suspicabatur ergo, plus aliquid requiri, alia nova et graviora praecepta audire cupiebat. Vgl. oben S. 15.

So wenig wir nun in der Frage diesen Gedanken zu erkennen vermögen, weil wir sie sonst, da der Herr vorher Alles, was er für nothwendig hielt, ganz bestimmt bezeichnet hatte, als eine müßige Wiederholung der früheren betrachten müßten, so wenig können wir annehmen, daß der Herr sie in diesem Sinne aufgefaßt habe. Er würde aber gleichwohl so geantwortet haben, als ob die Frage im Sinne der früheren gelautet hätte.

Der Jüngling wünschte, indem er die Frage stellte, das fertige Urtheil über seine Würdigkeit für das Himmelreich von Jesus bestätigt zu hören; konnte Jesus diese Bestätigung nicht ertheilen, so lag der Grund darin, daß die Gesetzesbefolgung des Jünglings nicht so vollkommen war, als er wähnte; wenn er gegen die in des Jünglings Frage sich aussprechende Meinung und Erwartung Widerspruch einlegte, so geschah es, weil er die einer vollkommenen Gesetzesbeobachtung von seiner Seite entgegenstehenden Gefahren und Hindernisse nicht ernstlich und kräftig genug bekämpft hätte. Jesus wird, wenn er einen solchen Widerspruch erhob, dem Jünglinge zu erkennen gegeben haben, worauf derselbe gegründet und welche Gefahren ernstlicher zu bekämpfen seien, um ihn zum Gehorsame gegen die schwere Forderung willig zu machen. That er nun dieses, wenn er in seiner Antwort das Verzichten auf allen irdischen Besitz als für ihn zur Gewinnung des *Heiles* nothwendig bezeichnete? Der Widerspruch Jesu bedeutete in diesem Falle: „Du hast die Gebote nicht vollkommen beobachtet, da du nicht Alles, was Du besitzest weggegeben hast und arm geworden bist, was bei der Gefahr des Reichthums für dich ebenfalls geboten ist; man muß die Erfüllung der Gebote sich über Alles angelegen sein lassen und Alles weggeben, von Allem sich trennen, was dem Streben nach dem Heile auf dem Wege der Gebote Gottes Gefahren und Hindernisse entgegensetzt." Wie ließ sich diese Bedeutung des Widerspruches aus den Worten Jesu erkennen? Statt begründet, würde das „Nein" auf die Worte des Jünglings in eine nicht motivirte Forderung gehüllt erscheinen.

Was sollte Jesus auch weitere Forderungen bringen, da er auf Alles, was zur Erlangung des Heiles nothwendig ist, bereits hingewiesen, — Forderungen mit Rücksicht auf die individuelle Beschaffenheit und die sittlichen Bedürfnisse des Jünglings, ohne diesen über dieselben aufzuklären? Es mußte dem Herrn, der den Sinn und Gedanken der Frage

erkannte, daran gelegen sein, durch Eingehen auf dieselbe den Jüngling zu einem richtigen Urtheil über seinen sittlichen Zustand zu führen, nicht aber konnte er ihn auf die sittliche Gefahr, in der er vielleicht schwebte, dadurch aufmerksam machen wollen, daß er mit Zurückweisung der Frage die Forderungen an ihn in solcher Weise steigerte, daß der Jüngling durch ihre Last erdrückt werden mußte.

Wir haben noch auf Folgendes aufmerksam zu machen. Man sagt, der Herr habe die Forderung, Alles zu verkaufen, an den Jüngling gerichtet, weil er dessen verkehrte Anhänglichkeit an die Güter dieser Welt erkannt, da er ihn durchschaut und gesehen hätte, welchem Götzen sein Herz diene, und wie er einzig durch Verlassen des Reichthums gerettet werden könne. Wir sind weit entfernt, dem Glauben entgegentreten zu wollen, daß Christus der Herzenskenner sei, der die Gedanken und Bestrebungen der Menschen erkannte, ehe es diesen gefiel, sich ihm zu offenbaren. Wir theilen diesen Glauben vielmehr, gedenken aber nicht davon Gebrauch zu machen, wo dieß zur Erklärung nicht nothwendig erfordert wird, insbesondere nicht, wo die Weise des Verfahrens durch den pädagogischen Zweck bestimmt wird, durch welchen der natürliche Weg vorgezeichnet zu sein scheint.

* Maldonat bemerkt zu Math. 19, 20: Perspicuum est, Evangelistam (Marc. 10, 21) aliquem Christi erga hunc adolescentem propter mandatorum observationem singularem amorem significare voluisse, quo amore non solum non alios peccatores, sed ne illum quidem ipsum, antequam id audivisset, prosequeretur; non quod id prius ignoraret, aut quod non prius eum diligeret, sed quod ostenderet, se more hominum ex ejus responso, quod ante ignoraret, didicisse, et quem ante non diligebat, diligere coepisse.

Ein solches Verfahren werden wir, wenn irgendwo, so an unserer Stelle voraussetzen müssen; wir werden anzunehmen haben, daß Jesus in der Belehrung des Jünglings sich an dessen Worte angeschlossen und von diesen ausgehend ihn geleitet habe und zur Herbeiführung der richtigen Erkenntniß fortgeschritten sei. Wodurch erhielt er aber Anlaß, über den Reichthum und dessen Gefahren für den Jüngling zu sprechen? Der Jüngling hatte in seiner Rede nirgends des Reichthums erwähnt, noch irgendwie eine Anhänglichkeit an denselben verrathen. Wenn die Aufforderung in der Antwort Jesu etwas für den Jüngling Nothwendiges enthält, so sehen wir den Herrn hier in ungewohnter Weise von der Wissenschaft des Verborgenen Gebrauch machen; es gründete sich in diesem Falle die Aufforderung darauf, daß der Reichthum für den Jüngling bei seiner individuellen Disposition solche Gefahren

enthielt, daß es keine Rettung für ihn gab, wenn er sich nicht von demselben loszumachen entschließen konnte, welcher Umstand, wie es scheint, in keiner Weise aus den Worten und der Haltung des Jünglings in der Unterredung mit Jesus entnommen werden konnte. Da die evangelischen Berichte Nichts davon wissen, daß der Jüngling sich von dieser Seite irgendwie zu erkennen gegeben habe, glauben wir nicht, daß Christus ihm eine Vorschrift ertheilt habe mit Rücksicht auf eine sittliche Gefahr, für deren Vorhandensein keinerlei Anzeichen vorlagen; es war für ihn darum zunächst noch kein Anlaß vorhanden, auf dieselbe hinzuweisen; die Worte und das Benehmen des Jünglings mußten den Herrn vielmehr veranlassen, zunächst an etwas Anderes zu erinnern, um den Jüngling zu einer besseren Selbsterkenntniß zu führen. Der Jüngling wurde dadurch, daß er sich selbst richtiger beurtheilen lernte, auch auf die Gefahr, welche der Reichthum für ihn hatte, aufmerksam; aber dazu, daß er in der Antwort von dem gefährlichen Reichthum sprach, wurde der Herr nicht dadurch bewogen, daß der Reichthum irgendwodurch als für den Jüngling besonders gefährlich erschienen wäre, sondern dadurch, daß der Jüngling etwas ausgesprochen hatte, was die Hinweisung auf den Reichthum mit der Aufforderung, ihn wegzugeben, nothwendig machte.

Wie der Reichthum verlassen werden muß, wenn er für den Einzelnen solche sittlichen Gefahren hat, daß die Gebote Gottes ohne die Trennung von ihm nicht zur Erfüllung kommen können, so ist dasselbe der Fall, wo äußere Verhältnisse gebieterisch das Opfer des Reichthums fordern oder zu einer Thätigkeit rufen, welche mit der Bewahrung des irdischen Besitzes unvereinbar ist; es sind also hier nicht die Gefahren, welche für den Einzelnen bei seiner individuellen Beschaffenheit aus dem Besitze des Reichthums erwachsen, sondern von Außen herantretende Aufforderungen, welche das Verlassen des sonst vielleicht nicht gefährlichen Reichthums dem Menschen zur Pflicht machen, indem jene Aufforderungen in dem göttlichen Gesetze selbst gegründete sind. So kann die öffentliche Noth dem Einzelnen das Opfer alles irdischen Besitzes auferlegen, wenn er dadurch derselben abhelfen oder zur Abhilfe in wirksamer Weise beitragen kann. Wer wollte läugnen, daß hier eine Verpflichtung bestände, Alles zum öffentlichen Wohle zu leisten, was die Kräfte nur immer vermögen? Wer könnte die Liebe besitzen, der nicht Alles, was für ihn entbehrlich wäre, weggäbe, wenn bei allgemeiner oder äußerster Noth der Brüder Hilfe geleistet werden könnte? Wir würden in diesem Aufgeben

nicht die heroische Tugend der Großmuth bewundern, sondern nur die pflichtgemäße Hilfeleistung bei der Noth der Mitmenschen erkennen. In gleicher Weise könnte die Noth des Reiches Gottes, die Bedrängniß und Gewalt, welche es von allen Seiten zu leiden hätte, wodurch vielleicht Unzählige den Gefahren des ewigen Verderbens preisgegeben werden, dem Einzelnen, der Kräfte und Fähigkeiten in besonders hohem Maaße besäße, es zur Pflicht machen, diese in den Dienst des göttlichen Reiches zu geben und zur Ehre Gottes und zum Heile der Menschen in dieser Weise, wozu er mit den Gaben den Beruf und die Aufgabe von Gott erhalten hätte, thätig zu sein und Alles zu verlassen, um der von der Liebe Gottes und der Menschen geforderten Thätigkeit ungetheilt sich widmen zu können. Wie könnte die Liebe bestehen, wo nicht die Bereitwilligkeit vorhanden ist, für die Abwehr von Gefahren des Reiches Gottes sich zu opfern, wenn das Opfer verlangt wird, — und wird es nicht von mir verlangt, wenn meine Thätigkeit zur Erreichung dieses Zweckes nicht mehr entbehrlich oder überflüssig ist? Wie kann ich Gott lieben, wenn ich da, wo es von mir abhinge, ob seine Ehre und Verherrlichung gefördert oder beeinträchtigt würde, die vergänglichen Güter aus der Hand zu geben Bedenken trüge? Für unsere Stelle hievon Anwendung machend, sagt man: Christus habe den Jüngling, den er aus dem Gespräche lieb gewonnen hätte, daran erinnern wollen, daß seine bisherige Gesetzeserfüllung ungenügend sei, da die große Aufgabe der Zeit Höheres von ihm forderte; die Rücksicht auf die Noth der Zeit machte ihm nämlich zur Pflicht, in den Dienst des Reiches Gottes, wofür er von Christus als in ausgezeichneter Weise befähigt erkannt wurde, einzutreten.

* Dieß ist die Erklärung von K. Hase, Handbuch der protestant. Polemik, Leipz. 1862. S. 291: „An den reichen Jüngling wurde die große Forderung nur durch die große Aufgabe des Zeitalters gebracht, in welchem er lebte, und weil der Herr ihm die Fähigkeit ansah, sie zu erfüllen. Wer will daran zweifeln, daß es in diesem Moment keine höhere Pflicht für ihn gab, als die dargebotene Hand des Erlösers zu ergreifen und ihm nachzufolgen durch Noth und Tod! Seine Weigerung hat ihn mindestens für jetzt um die Theilnahme am Gottesreiche gebracht und für immer auf religiösem Gebiete um das höchste Glück. Christus stellte also seine Forderung nicht als etwas, das mehr als genüge, sondern er hielt die bisherige Gesetzeserfüllung des Jünglings nicht für hinreichend; genauer betrachtet, er wollte, weil er ihn liebgewann, ihm das Unzureichende seines bisherigen Thuns enthüllen."

Wir wollen nicht davon reden, daß, wenn auch unter Umständen und wegen besonderer Verhältnisse für ein Individuum aus seiner höheren Begabung und ausgezeichneten Befähigung die Verpflichtung

erwachsen kann, in einen höheren Beruf einzutreten, so daß also Christus Solche, welche er als vorzugsweise befähigt erkannte, zum Eintreten in die Jüngerschaft verpflichten konnte, doch weder durch die Hinweisung auf andere Berufungen, von welchen die Evangelien berichten, noch aus dem Wortlaute unserer Stelle erwiesen, ja auch nur wahrscheinlich gemacht werden kann, daß Christus den Jüngling zu seiner Nachfolge in solcher Weise aufgefordert habe, daß die Weigerung, dem Rufe zu folgen, ihn um die Theilnahme am Reiche Gottes gebracht hätte, wenn gleich sie ihn „für immer des höchsten Glückes auf religiösem Gebiete" verlustig machte. Die nähere und eingehende Betrachtung der Stelle bestätigt, daß der Eindruck, welchen diese beim einfachen Lesen oder Hören auf uns macht, vollkommen der richtige sei: wonach in derselben die bisherige Gesetzeserfüllung keineswegs für ungenügend erklärt und der Eingang ins Reich Gottes nicht abhängig gemacht wird von der Befolgung der Aufforderung zum Verlassen des Reichthums, sondern diese Aufforderung nur mit Rücksicht auf das Verlangen nach Vollkommenheit gestellt und die Annahme und Ausführung derselben der freien Wahl überlassen wird.

Der Versuch, die Worte Christi in diesem Sinne aufzufassen, zeigt sich allein schon deßhalb als unzulässig, weil nach ihm nicht auf das Verlassen des Reichthums, sondern auf das Eintreten in die Nachfolge Christi der Nachdruck zu legen wäre, was mit dem offenbaren Gedanken, der in der Stelle liegt, im Widerspruche steht. Der vorhin besprochene Erklärungsversuch hat wenigstens (was das Wahre an demselben ist) dieses anerkannt und festgehalten, daß im Verlaufe und in Folge des Gesprächs der Reichthum nach der Seite seiner sittlichen Gefährlichkeit hervorgehoben werden wolle und nicht nach der Seite seiner Unverträglichkeit mit dem Dienste des Reiches Gottes; wenn der Herr den Jüngling zu letzterem einlädt, so geschieht es nicht, weil „die große Aufgabe der Zeit" diese Dienste wünschenswerth machte, sondern weil dieser Dienst, d. i. die Nachfolge, das wegen der sittlichen Gefahren wünschenswerthe Verlassen des Reichthums erst als ein wahres und vollkommen sittliches erscheinen läßt. Mit andern Worten: der Jüngling wird nicht aufgefordert, den Reichthum zu verlassen, damit er dem Herrn nachfolgen könne, — in welchem Falle das Letztere Zweck und Absicht der Aufforderung wäre, — sondern er wird zur Nachfolge eingeladen, damit er den Gefahren des Reichthums entgehe, dessen Verlassen ohne diese Nachfolge keinen sittlichen Werth hätte, aber in der Nachfolge als diejenige sittliche

Leistung sich darstellt, welche das Streben nach Vollkommenheit auszeichnet und selbst schon Vollkommenheit genannt werden kann; als den Zweck und die Absicht in der Aufforderung haben wir also das Verlassen des Reichthums, sofern dieses Mittel und Weg zur Vollkommenheit ist, zu erkennen. Diese Bedeutung des Wortes: „Und dann komme, und folge mir nach" tritt in dem Berichte deutlich hervor, während die vorgebliche, nach welcher die Nachfolge mit Rücksicht auf die große Aufgabe der Zeit, auf die Noth und Bedrängniß des Reiches Gottes oder dergleichen gefordert worden wäre, durch Nichts auch nur im Entferntesten angedeutet wird.

Mit Beziehung auf die Noth der Brüder wird die Antwort in dem Evangel. S. Matthaei secundum Hebraeos erklärt; nach diesem hätte der Herr zu dem Jünglinge, welchen er auf seine Fragen zuerst einfach auf das Gesetz und die Propheten hingewiesen und dann, da er versicherte, er habe dieses beobachtet, aufgefordert hätte, Alles zu verkaufen und den Armen zu geben, auf dessen Weigerung, dieses zu thun, noch gesagt: „Wie sagst du: „Ich habe das Gesetz und die Propheten beobachtet?" da doch im Gesetze geschrieben steht: „Du sollst Deinen Nächsten lieben, wie Dich selbst". Und siehe, viele deiner Brüder, Söhne Abrahams, sind mit Koth umhüllt und sterben vor Hunger, und dein Haus ist angefüllt mit vielen Gütern, aber es kommt Nichts daraus an Jene." Origenes nimmt zu dieser apokryphischen Erweiterung der evangelischen Erzählung seine Zuflucht, um zu einer befriedigenden Erklärung der letzteren zu gelangen; in späterer Zeit wurde sie öfters zu demselben Zwecke verwendet, oder doch in den Noten angeführt, um sie gleichsam zu diesem Gebrauche, wenn er etwa beliebt würde, anzubieten.

* Ueber dieses Apokryphum vgl. J. E. Grabii Spicilegium, I. (ed. 2.) p. 15. sqq. (Oxoniae 1700.) Ueber den Zusatz in der Erzählung vom reichen Jüngling bemerkt Grabe: Haec in latina Origenis editione habentur, non in graeca, publici juris facta ab Huetio, qui lib. III. Origenianorum Sect. 3. num. 12. testatur, in Codicibus graecis nil horum apparuisse, indeque auguratur, ab interprete latino, quem Rufino et Hieronymo juniorem putat, Commentariorum Origenis in Matthaeum addita esse. Siehe P. D. Huetii Origeniana, p. 252. (Colon. 1685.) J. A. Fabricius Codex Apocryphus Novi Testamenti Hamburgi 1719. (Ed. 2.) p. 365 sagt nach Mittheilung der Ansicht des Huet: Sed cum Hieronymus auctor sit, Origenem saepius uti Evangelio juxta Hebraeos, suspicor potius in graecis Codicibus quos Huetius inspexit praesentem locum esse omissum, quam sine causa ab interprete et praeter morem additum.

In neuester Zeit hat Sepp (das Leben Christi, III., S. 195), den Bericht des Hebräer-Evangeliums anerkennend den evangelischen

Berichten an die Seite gestellt. Er sagt in der Anmerkung: „Diesen ganzen Zusatz liefert nur das Hebräer-Evangelium, wahrscheinlich aus authentischer Quelle, oder sei es, als eine weitere Variation der Handlung und Rede Christi, wie auch die Evangelisten dieser Freiheit sich naturgemäß bedienen."

* Kleuker gesteht den Evangelisten wenigstens den Vorzug des bessern Geschmackes zu, wenn er sagt: „Wiewohl dieser Auszug des Origenes nur noch lateinisch vorhanden ist, so sieht man daraus doch, daß das von ihm gebrauchte Evangelium der Hebräer mit unserem Mathäus Vieles gemein hatte, wenn gleich die überlieferten Aussprüche Jesu, nach dem frommen Geschmacke eines Jeden, sehr erweitert waren. Auch in diesem Betrachte unterscheiden sich die apostolischen Evangelien von allen jenen Nebensammlungen wesentlich. Man findet zwischen beiden eine große Verschiedenheit des Geschmackes und des Sinnes für das Würdige und Unwürdige." J. Fr. Kleuker: Ueber die Apokryphen des Neuen Testamentes, Hamburg 1798. S. 152.

Etwas anders lautet das Urtheil von Neander (Leben Jesu Christi, S. 532): „Vergleichen wir mit dieser Erzählung, in der Gestalt in welcher sie sich in unseren Evangelien findet, die Form derselben in dem Evangelium der Hebräer, so erkennt man die spätere Ueberarbeitung darin, wie einerseits Manches kurz zusammengezogen, andererseits Manches auf eine unhistorische Weise ins Breite gedehnt worden, so daß Christus, statt das einfache Wort wie einen Stachel in das Gemüth des Mannes zu werfen und diesen seinem eigenen Nachdenken zu überlassen, ihm selbst gleich eine ausführliche Erklärung gibt, wenn auch eine richtige." Wir würden Neandern beistimmen, wenn er nur die letzten der angeführten Worte etwas geändert und etwa so gesagt hätte: „so daß Christus, statt... zu überlassen, ihm selbst gleich eine ausführliche und überdieß unbegreifliche und unmögliche Erklärung gegeben haben soll." Der Beisatz des Hebräer-Evangeliums ist ein mißlungener Versuch, die dem Jünglinge gegebene Aufforderung, den Reichthum wegzugeben, in anderem Sinn, als in dem eines Rathes, zu erklären, sei es nun, daß der Ueberarbeiter die Aufforderung wirklich nicht verstand, oder daß er sie absichtlich nicht verstehen wollte und sie daher nach seinem Sinne zurechtzulegen suchte. Wenn wir nämlich annehmen wollten, Christus hätte die ihm in den Mund gelegten Worte wirklich gesprochen, so hätte er sie, weil sie einen direkten Widerspruch gegen des Jünglings Behauptung: er habe das Gesetz und die Propheten beobachtet, enthielten, doch gewiß sogleich und unmittelbar auf diese Behauptung folgen lassen. Hier, also vor der Aufforderung, Alles zu verkaufen und den Armen zu geben, hätte

das vom Hebräer-Evangelium zusätzlich Berichtete seine rechte Stelle; an dieser Stelle würde der Zusatz Sinn und Bedeutung haben, sofern Christus den Jüngling wegen mangelhafter Bethätigung der Nächstenliebe rügen und zu größerem Ernste und Eifer in der Beobachtung dieses Gebotes anspornen wollte. Freilich dürfte dann die folgende Aufforderung, Alles zu verkaufen, nicht als Erklärung oder drgl. damit in Zusammenhang gesetzt werden; diese Aufforderung ließe sich vielmehr nur erklären, wenn ihr eine ganz andere Bedeutung zuerkannt würde, als die einer Erklärung über den Sinn der Ermahnung, die Noth leidenden Brüder mehr, als bisher geschehen, zu unterstützen, oder die einer Belehrung über die Art und Weise, wie dies ausgeführt werden sollte: denn eine solche Erklärung war sie nicht und konnte sie nicht sein, wenn sie nicht eine sowohl dem alten, als dem neuen Gesetze fremde Auslegung des Gebotes der Liebe geben wollte; sie wäre bei dieser Annahme nicht sowohl als ein ganz überflüssiger und entbehrlicher, sondern vielmehr als ein höchst störender und verwirrender Zusatz zu betrachten. Wir könnten also annehmen, daß Christus dem Jünglinge, welchem er das Gesetz und die Propheten (Homo, legem et prophetas, fac! — worin Neander eine Nachbildung des Ausspruches: daß in dem Gebote der Liebe das Gesetz und die Propheten zusammengefaßt seien, erkennen will, —) ans Herz gelegt hatte, auf dessen Versicherung: er habe diese beobachtet, (Respondit ad eum: Feci,) erwiedert hätte: „Wie sagst du: ich habe das Gesetz ꝛc." Die anderen Worte: Vade, vende omnia etc., hätte Christus sodann noch zum Jünglinge gesprochen, um ihm den Weg der Vollkommenheit zu zeigen, da derselbe einen so großen Eifer für das göttliche Gesetz und ein so lebendiges Verlangen nach den ewigen Gütern an den Tag gelegt hatte; der Uebergang zu dieser Aufforderung dürfte leicht zu gewinnen sein, wenn man den Bericht des ächten Matthäus-Evangeliums zu Hilfe ziehen wollte. Die Unterredung konnte ohne Zweifel diesen Gang nehmen, und wir würden es sogar für höchst wahrscheinlich halten, daß sie diesen Gang wirklich genommen habe und die Erzählung in dieser Gestalt als Ergänzung zu den evangelischen Berichten beigezogen werden könnte, wenn nicht nach unserer Auffassung der Aufforderung, Alles zu verkaufen, jene Admonition des Hebräer-Evangeliums sich als überflüssig und die Berichte der ächten Evangelien sich als durchaus ausreichend darstellten, um erkennen zu lassen, daß durch die Antwort Christi dem Jünglinge eine heilsame Belehrung über das Unvollkom-

mene seiner Gesetzesbeobachtung ertheilt worden sei, so sehr, daß im Gegentheile die Erweiterung und Ausführlichkeit, welche das Hebräer-Evangelium bietet, sich uns als die Kraft und Schärfe des Wortes Christi abschwächend und mindernd weniger empfehlen könnte.

Da die Worte, um die es sich handelt, im Hebräer-Evangelium nicht an der gebührenden Stelle, sondern nach der Aufforderung, Alles zu verlassen und Jesu zu folgen, erscheinen, geben sie sich als Erklärungsversuch für diese Aufforderung zu erkennen, wobei übrigens immerhin möglich wäre, daß sie von Christus gesprochen worden und erst durch den Verfasser dieses Apokryphums von der Stelle, an welche sie gehören, weggenommen wurden, um zur Erklärung der Aufforderung, Alles zu verlassen, verwendet zu werden. Da aber dieser mögliche Fall nur sehr geringe Wahrscheinlichkeit hat, so wird auch die Aechtheit der Worte sehr zweifelhaft und verdächtig; von Christus konnten sie in dem Zusammenhange, in welchem sie das Hebräer-Evangelium gibt, als Erklärung zu der Aufforderung, unmöglich gesprochen werden, und sie sind darum unzweifelhaft unächt, wenn wir in der Redaction des apokryphischen Berichtes nicht eine Verschiebung und Versetzung der Bestandtheile des ursprünglichen Gespräches annehmen wollen. Betrachten wir uns nämlich dasselbe in der Gestalt, die es durch die apokryphische „Ueberarbeitung“ erhalten hat, so fällt zunächst die ungerechtfertigte Ausdehnung auf, welche dem Gebote der Nächstenliebe gegeben wird, übrigens das Geringste, was daran auszusetzen ist, obgleich dies allein hinreichte (wegen der Unrichtigkeit der Erklärung), die Unächtheit dieses Beisatzes zu erweisen. Es sind, wie wir oben schon gesehen haben, später auch Origenes und Hieronymus in denselben Fehler verfallen, weßhalb Ersterer die Anführung des Gebotes der Liebe als Interpolation erklären oder mit Hieronymus dem Jünglinge die Behauptung, auch dieses Gebot erfüllt zu haben, zum Vorwurfe machen wollte, worüber Thomas von Aquin in Opusc. XVIII, c. 7. bemerkt: „Quod enim primo inducunt de adolescente, cui Dominus consilium perfectionis dedit, utputa jam in mandatis exercitato, quia dixerat: „Haec omnia servavi a juventute mea,“ manifestum est secundum Hieronymum efficaciam non habere; dixit enim super Matthaeum: „Mentitur adolescens; si enim quod positum est in mandatis: Diliges proximum tuum sicut te ipsum, opere complevisset, quomodo postea audiens: „Vade et vende omnia, quae habes, et da pauperibus,“ tristis recessit? Et sicut Origenes super Matthaeum

narrat, scriptum est in Evangelio secundum Hebraeos, quod, cum Dominus dixisset ei: „Vade et vende omnia quae habes“, coepit dives scalpere caput suum, et dixit ad eum Dominus: „Quomodo dicis: Feci legem et prophetas? Scriptum est in lege: Diliges proximum tuum sicut te ipsum; et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur aliquid omnino ex ea ad eos.“ Itaque Dominus redarguens eum dicit: „Si vis perfectus esse etc.“ Impossibile est enim implere mandatum, quod dicit: „Diliges proximum tuum sicut te ipsum“, et esse divitem et maxime tantas habere possessiones.“ Sed haec intelligenda sunt, quantum ad perfectum modum observantiae hujus praecepti. Nihil autem prohibet dicere, eum prius imperfecte praecepta observasse et quantum ad hoc eum non esse mentitum, sicut Chrysostomus et alii expositores dicunt.“

Der Jüngling sollte seinen Reichthum weggeben und Jesu nachfolgen (Dixit ei: Vade, vende omnia, quae possides, et divide pauperibus et veni et sequere me!), weil die vielen in der äußersten Noth lebenden Israeliten seiner Hilfe bedürftig waren. War also nach dem Hebräer-Evangelium das, was Christus vom Jünglinge forderte, unbedingte allgemeine Pflicht und das Besitzen und Bewahren irdischer Güter sündhaft, so lange es Nothleidende gäbe, so wird durch diese Motivirung der Grund der sittlichen Gefahren des Reichthums, welche im Folgenden so stark betont werden, geradezu ausgeschlossen, und die Aufforderung zur Nachfolge Christi verliert alle und jede Bedeutung. Die Idee der armen Nachfolge Christi ist hier bis auf die letzte Spur dahin.

* Wenn zum Schlusse noch beigefügt ist: „Et conversus dixit Simoni, discipulo suo, sedenti apud se: Simon, fili Joannae, facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum coelorum,“ so können wir in diesen Worten keinen andern Gedanken finden, als daß eben der Reiche, wenn er nicht zur Unterstützung der in Noth und Armuth lebenden Brüder seine Güter verwende, nicht ins Himmelreich eingehen könne; der Apokryphiker suchte die folgenden Worte Jesu ebenfalls seiner Auffassung der Rede Jesu an den Jüngling möglichst anzupassen.

Der h. Hieronymus u. AA. irrten, wenn sie die vollkommenste Weise der Erfüllung des Gebotes der Liebe zur Pflicht machen wollten; sie waren aber ferne davon, die arme Nachfolge Christi aus dem Gesichtspunkte der Armen-Unterstützung fordern oder jene erhabene

Idee dadurch verflachen zu wollen, daß sie ihre Bedeutung darin setzten, durch die Hingabe der irdischen Güter den Mitmenschen aus ihrer Noth zu helfen. Die evangelische Armuth ist zwar allerdings eine Weise der Uebung vollkommener Nächstenliebe, aber sie ist zugleich noch etwas Anderes und Höheres, als dieses, wie die Nächstenliebe selbst nicht an und für sich das Höchste ist, sondern auf ein Höheres zurückweist, worin sie ihren Grund hat, woraus sie ihre Kraft schöpft, woher sie ihre Weihe empfängt, und worauf ihre hohe Würde beruht. Aus diesem Verhältnisse ergibt sich uns aber noch Folgendes zur Beurtheilung der apokryphischen Erzählung vom reichen Jünglinge. Wir haben vorhin gesehen, wie die Unterredung mit dem apokryphischen Zusatze sehr wohl denkbar oder dieser mit den evangelischen Berichten sehr wohl vereinbar wäre, wenn ihm die durch die Natur der Sache geforderte Stelle angewiesen und dabei die folgende Aufforderung zum Aufgeben des Reichthums in ihrer eigenthümlichen Bedeutung bewahrt würde; würde dagegen diese in einen inneren Zusammenhang mit der dem Jünglinge gegebenen Erinnerung gebracht werden wollen, so wäre man genöthigt, wegen der übermäßigen Ausdehnung und Steigerung, welche das Gebot der Nächstenliebe erhielte, die erstere fallen zu lassen, was durch die Uebereinstimmung der evangelischen Berichte, denen auch das Hebräer-Evangelium beitritt, unmöglich gemacht wird; durch die ungehörige Steigerung des Gebotes der Liebe würde der Bericht (bei dieser Auffassung) verurtheilt. Etwas anders und schlimmer stellt sich die Sache des Hebräer-Evangeliums, wenn der Erinnerung an die Noth der Brüder mit der Berufung auf die Pflicht der Nächstenliebe die Stellung nach der Aufforderung zum Weggeben des Reichthums zukommt. Denn jetzt sehen wir an der Stelle einer ungerechtfertigten Steigerung ein Zurückgehen von der Forderung, Alles zu verlassen, auf das Gebot der Nächstenliebe, von der armen Nachfolge, welche der Verfasser den Herrn aussprechen läßt, auf die Pflicht, den Armen von dem Ueberflusse mitzutheilen; um das Zurückgehen möglich zu machen, wird auf die äußerste Noth vieler Söhne Abrahams hingewiesen, deren Erretttung in den Händen des Jünglings liege, und die große Forderung, welche der Herr gestellt hatte, läuft aus in eine Ermahnung, nicht zur vollkommenen, sondern nur zu besserer als der bisherigen Uebung der Nächstenliebe. Es findet somit nicht nur ein Herabsteigen von der Aufforderung, Alles zu verkaufen und dem Herrn nachzufolgen, zu dem Gebote der Nächstenliebe Statt, auf welches sie bezogen werden

soll; sondern dieses Gebot erfährt überdies sogleich eine Beschränkung in der näheren Bezeichnung des Kreises, auf den es sich auszudehnen hätte, der in schwerer oder äußerster Noth lebenden armen Brüder nämlich. Der Grund dieses Verfahrens läßt sich aus dem Ganzen leicht erkennen; es ist unverkennbar das Bestreben, entweder das zu hart scheinende Wort Christi zu mildern oder den Gedanken der christlichen Vollkommenheit zu verflüchtigen und auf das praktische Gebot der Nächstenliebe zu reduciren. Indem aber Christus selbst diese Erklärung seiner Aufforderung dem Jünglinge gegeben haben soll, erscheint dieselbe wie ein kläglicher Entschuldigungsversuch, der ihm in den Mund gelegt wird.

Wenn man, um den Worten des Textes weniger Gewalt anzuthun, sich dahin vernehmen läßt: „Die Forderung, Alles zu verlassen, sei nur mit Rücksicht auf die andere gestellt, dem Herrn nachzufolgen und sich ganz seinem Dienste zu widmen; die Erfüllung dieser Forderung aber verlange der Erlöser vom Jünglinge als Beweis, daß es in Wahrheit sein voller Ernst sei, der Vollkommenheit nachzustreben," so ist in Bezug auf den ersten Theil dieser Bemerkung festzuhalten, daß Christus in der Antwort den Jüngling ohne Zweifel noch über Anderes habe belehren wollen, als darüber, was das nothwendige Erforderniß für seine Nachfolge im engeren Sinne sei (wenn er dieses auch bezeichnete), da der Jüngling von den Bedingungen der Nachfolge Christi Nichts zu wissen begehrte, sondern nur die Bedingungen erfahren wollte, unter welchen das ewige Leben erlangt werde; der Herr würde ihm nicht etwa nur eine nicht erwartete Antwort auf seine Frage ertheilt, sondern würde ihm eine Frage beantwortet haben, die ihm überhaupt ganz ferne lag, die er weder jetzt, noch vorher gestellt oder zu stellen gedacht hatte; in Bezug auf das Andere aber ist anzuerkennen, daß diese Auffassung der Antwort, wonach in der Aufforderung eine Prüfung des Jünglings zu erkennen wäre, der Wahrheit sehr nahe kommt, aber völlig unhaltbar wird, wenn sie vom Ausgange der Probe für den Jüngling den Eingang ins Leben abhängig sein läßt. Indem nämlich die an den Jüngling gestellte Forderung den Zweck haben soll, demselben die Erkenntniß beizubringen, wie sein Streben noch unvollkommen sei und des rechten Ernstes ermangele, ist die Antwort in richtiger Beziehung zum Sinne der Frage erfaßt und durch Hervorstellung der pädagogischen Bedeutung, welche die Frage hat, der richtige Weg zum Verständnisse eingeschlagen; es wird nur darauf ankommen, zu sehen, ob wir auf demselben nicht zu einem anderen Resultate gelangen müssen, als dasjenige ist, welches von der in Rede stehenden Erklärung behauptet wird.

* Vgl. Bleek a. a. O. S. 268: „Die Meinung des Erlösers kann nicht die sein, daß der Verkauf und die Vertheilung seiner Güter an die Armen an sich wirklich das Einzige sei, was ihm noch mangele, um zur Vollkommenheit zu gelangen und des ewigen Lebens theilhaftig zu werden; er fordert ja von dem Manne, daß, wenn er dieses gethan, er ihm nachfolgen, sich ganz seinem Dienste widmen solle, und nur damit er dieses ungestört könne, ohne darin durch die fortwährende Sorge um seine irdischen Schätze innerlich und äußerlich gestört zu werden, stellt er an ihn die Forderung, sich derselben zu entäußern, da der Erlöser wohl erkannte, wie das Herz des Mannes daran noch zu sehr hing, um bei fortdauerndem Besitze derselben stets bereit zu sein, sich Allem zu unterwerfen, was der Dienst des Reiches Gottes ihm auferlegen würde; die Erfüllung dieser Forderung verlangt der Erlöser nur als Beweis, daß es in Wahrheit sein voller Ernst sei, der Vollkommenheit nachzutrachten, die zum Besitze des ewigen Lebens führt. Nur so haben wir gewiß im Sinne Christi das: *εἰ θέλεις τέλειος εἶναι*, zu fassen: Wenn es dir damit Ernst ist, dich der Vollkommenheit zu befleißigen." Gegen diese Uebersetzung von *εἰ θέλεις τέλειος εἶναι* ist gewiß an sich Nichts einzuwenden; wohl aber ließe sich Manches gegen die Anwendung sagen, welche davon gemacht wird, sowie gegen die vorausgehenden Worte, in denen der Sinn der Aufforderung dargelegt werden soll. Wir finden hier Gedanken ausgesprochen, welche an den Hase'schen Erklärungsversuch erinnern; s. oben S. 42 f. Aber so viel aus der etwas mysteriösen Sprachweise, deren sich Bleek bedient, um die Forderung, den Reichthum zu verlassen, zu erklären, entnommen werden kann, ist die Ansicht keineswegs diese, daß Christus den Jüngling zum Eintritte in die engere Nachfolge habe verpflichten wollen, sondern daß er die Forderung an ihn gestellt habe, um ihn zu prüfen und zu belehren, wie weit es ihm mit dem Streben nach der Vollkommenheit, die zum Besitze des ewigen Lebens führe, Ernst sei. Es wird zwar gesagt, daß Christus verlangt habe, der Jüngling solle sich ganz seinem Dienste widmen und, damit er dies ungestört könnte, seiner Reichthümer sich entledigen; aber die folgenden Worte: „Die Erfüllung dieser Forderung verlangt der Erlöser nur als Beweis, daß es in Wahrheit sein voller Ernst sei rc." scheinen aussprechen zu wollen, daß Christus den Jüngling nur habe sehen lassen wollen: ob er jene innere Unabhängigkeit vom Reichthume besitze, welche zum Eingange in das Reich Gottes erforderlich sei, und ob er sich von den Gütern zu trennen vermöchte, wenn die Forderung an ihn gestellt würde. Wir wüßten nämlich nicht, was die zuletzt angeführten Worte Bleek's für einen Sinn haben könnten, wenn sie nicht dieses bedeuten sollen. Angenommen nun, wir hätten diese Erklärung so zu verstehen, so müßten wir fragen und wären begierig zu vernehmen, wie die Nachfolge Christi oder die Vollkommenheit, die „zum Besitze des ewigen Lebens führt", zu der anderen Nachfolge, welche in der Hingabe in den ausschließlichen Dienst des Reiches Gottes besteht, sich verhalte, ferner wie die Aufforderung als ein Gebot aufgefaßt werden könnte, wenn sie nur eine solche Prüfung sein sollte, bei welcher es Christo mit seiner Forderung offenbar nicht Ernst gewesen wäre? Bei aller Unbestimmtheit der Bleek'schen Erklärung wird dieses als ihr Gedanke betrachtet werden müssen: daß Christus den Jüngling durch die Aufforderung zu einer Beweisablegung seines Ernstes habe veranlassen wollen; sie mußte aber an der Schwierigkeit scheitern, da-

mit die Aufforderung in Einklang zu bringen, wenn diese ein Gebot enthalten sollte.

* So erklärt sich Neander folgender Maßen (d. Leben Jesu Christi): „Christus verlangt von ihm (dem reichen Manne), er solle ihm gleich, wie er sei, nachfolgen, ohne sich durch die Sorge für die Verwaltung seiner irdischen Güter abhalten zu lassen. Er drückt in dieser bestimmten einzelnen Anforderung den allgemeinen Satz aus: Das Eine, was dir fehlt, ohne das Keiner des ewigen Lebens theilhaftig werden, in das Reich Gottes eingehen kann, ist die Selbst- und Weltverläugnung und die dem Interesse des Reiches Gottes alles Andere unterordnende Richtung des Gemüths. Um aber den Mann aus seiner eigenen Erfahrung erkennen zu lassen, daß ihm dies Eine noch fehle, wählt Christus, statt den Satz in jener Allgemeinheit auszusprechen, eine einzelne Anforderung, welcher das Einzelne zu Grunde liegt, und er specialisirt den allgemeinen Gedanken gerade in dieser besonderen Form, weil gerade hier die schwache Seite des reichen und mit ganzer Seele an seinem Reichthum hangenden Mannes sich zu erkennen gab."

Versteht man unter Prüfungen Anlaßgebungen oder Aufforderungen zur Beweisablegung über das Vorhandensein einer (vermutheten oder vorgegebenen) Beschaffenheit, Eigenschaft, Willensrichtung, intellectuellen oder anderen Befähigung, welche Aufforderungen darin bestehen, daß der zu Prüfende in solche Lagen geführt wird, in welchen es sich zeigen muß, ob eine gewisse Eigenschaft 2c. bei ihm vorhanden sei, so ist als der nächste Zweck derselben immer die Gewinnung einer Erkenntniß, sei es nun daß der Prüfende erfahren will, ob gewisse Eigenschaften 2c. in dem Geprüften vorhanden seien, oder daß der Geprüfte durch den vom Prüfenden gegebenen Anlaß zur Erkenntniß seiner selbst geführt werden soll; die Erkenntniß seiner selbst ist auch der Zweck, wo Jemand sich selbst prüft, d. i. sich selbst in eine Lage bringt oder versetzt, darin er sich überzeugen kann, ob eine Eigenschaft wirklich vorhanden sei. Die Erkenntniß, welche durch die Prüfung gewonnen wird, wird aber wohl selten um ihrer selbst willen gesucht, sondern für einen anderen Zweck, welchem sie dienen soll. Wenn es sich um die Erkenntniß einer sittlichen Beschaffenheit und Willensrichtung, wovon hier allein die Rede ist, handelt, so wird der Zweck ein verschiedener sein, je nachdem der Prüfende die Erkenntniß für sich oder für den Geprüften herbeiführen will und die zur Erkenntniß zu bringende Willensrichtung eine gute oder schlimme ist. In dem Falle, wo der Prüfende den Andern nach einer gewissen Seite kennen lernen will, kann dies zu dem Zwecke geschehen, sein oder Anderer Verhalten gegen ihn zu ordnen oder ihn zur Uebung des Guten zu leiten und im Falle des Vorhandenseins einer schlim-

men Beschaffenheit ihn zu bessern und zu heilen; es wären in diesem Falle dann die zur Heilung erforderlichen oder dienlichen Mittel zu ergreifen und anzuwenden. Nun kann aber in einer solchen Prüfung dieser andere Zweck derart aufgenommen sein, daß der Akt, zu welchem der Geprüfte vom Prüfenden veranlaßt wird, um dessen sittliche Beschaffenheit kennen zu lernen, zugleich auch ihm dient oder geeignet ist, im Falle des Vorhandenseins einer verkehrten Richtung zur Heilung beizutragen oder dieselbe herbeizuführen. Die Tauglichkeit und Angemessenheit des in der Prüfung geforderten Aktes für den letzteren Zweck ist in vielen Fällen vorhanden; in anderen Fällen ist zum Zwecke der Besserung nach erlangter Erkenntniß ein anderes Mittel erforderlich, als das zur Gewinnung der Erkenntniß angewandte. Wesentlich und nothwendig für die Prüfung ist nur die Angemessenheit des Aktes (als Mittels) zu dem ersteren oder dem nächsten Zwecke, welcher in der Gewinnung der Erkenntniß besteht. Dasselbe gilt in dem anderen Falle, wo der Prüfende den Anderen zur Selbsterkenntniß führen oder ihm ein verborgenes sittliches Leiden offenbar machen will zum Zwecke seiner Besserung und Heilung, während dagegen in dem Falle, wo Jemand in der angegebenen Weise sich selbst prüft, das Mittel wohl kaum zugleich für den Zweck der Heilung berechnet sein dürfte.

* So dient z. B. die Entsagung, zu welcher der Andere aufgefordert wird, selbst als Mittel der Heilung. Oder man will Jemanden zeigen, wie er an das zeitliche Gut gefesselt ist, indem man ihm ein durchaus berechtigtes Opfer, z. B. zur Unterstützung der Armen, empfiehlt; dieses zur Herbeiführung der Selbsterkenntniß nach dieser Richtung geeignete Opfer könnte zugleich zur Heilung der sündhaften Anhänglichkeit beitragen. Oder um zu erfahren, ob nicht ein ungehöriges Verlangen nach einem sinnlichen Genusse herrschend sei, prüft man sich durch Auferlegung der Entsagung dieses Genusses; aus dem Gefühle des Schmerzes z. B., den die Entsagung verursacht, wird dann erkannt, daß das sündhafte Verlangen vorhanden sei, und danach das weitere Verhalten zum Zwecke der Entfernung des Leidens für das Subjekt vorgezeichnet.

* Die Prüfung, welche die Erkenntniß der sittlichen Beschaffenheit des Geprüften bezweckt, heißt auch Versuchung; Versuchung im engeren Sinne und verschieden von dem, was unter Prüfung verstanden wird, ist es, wenn man sich an den, bei welchem man eine sündhafte Willensrichtung vermuthet oder die Möglichkeit einer sündhaften Willensbestimmung voraussetzt, in der Absicht oder zu dem Zwecke wendet, das Böse in ihm hervorzurufen, die sündhafte Lust zu erregen und den Willen zum Eingehen in ihr Begehren zu verleiten. Uebrigens ist diese von persönlichen Wesen außer uns ausgehende Erregung der Lust in uns wieder nur eine besondere Art von Versuchung, auch Verführung genannt, unter welcher häufig die Versuchung in diesem Sinne verstanden wird.

* Die Prüfungen von Seiten Gottes sind immer solche, welche das gute Streben durch Hinweisung auf die Noth und Mangelhaftigkeit zu erwecken, zu befestigen und zu vollenden geeignet sind. Es sind Läuterungen, wie des Metalles durch das Feuer, die zur Bewährung führen, zur vollkommenen Befestigung in der Liebe Gottes. Vgl. Ps. 65, 10; Weish. 3, 5. 6. Sir. 2, 4. 5. Sie enthalten eine heilende Kraft in sich selbst und wollen zugleich bewirken, daß der Mensch nach anderen von Gott geordneten Mitteln der Heilung greife.

Der h. Augustinus wirft die Frage auf, wie die Worte Deuteron. 13, 3 (— quia tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat, utrum diligatis eum annon, in toto corde et in tota anima vestra) mit Jak. 1, 13 (Deus neminem tentat) in Einklang zu bringen seien, Exposit. in Evang. Joannis, tract. 43. de cap. 8; er zeigt hier: duas esse tentationes, unam, quae decipit, alteram, quae probat. (Auch Quaestion. super Genesim, n. 57.) Vgl. hierüber Thomas v. Aqu. Summ. Th. I qu. 114 art. 2. Alph. Rodriguez, Uebung der christl. Vollkommenheit, 2. Thl., 4. Abhandlung, K. 1. ff. Uebers. v. Christoph Kleyboldt, Mainz 1854. Im 3. K. u. d. ff. wird die Frage erörtert, warum Gott zulasse, daß wir durch die von unseren Feinden herrührenden Versuchungen versucht werden?

Sollte die mit dem Jünglinge vorgenommene Prüfung dieses bedeuten, daß Christus ihn aufgefordert habe, Alles zu verkaufen und den Armen zu schenken, um ihn dadurch zur Erkenntniß seiner sündhaften Anhänglichkeit an die Welt zu führen und zugleich die Heilung und Befreiung von derselben zu bewirken, so tritt bei ihr der erstere Zweck, den Jüngling zur Selbsterkenntniß zu führen, ganz hinter den anderen zurück, und sie erscheint nur als Versuch der Anwendung des entsprechenden Heilmittels.

* Bibl. Commentar über sämmtl. Schriften des N. T. von Dr. H. Olshausen, 2. Aufl. S. 736 ff.: „Nach dieser Erklärung (des Jünglings Mt. 19, 20: „Dieses Alles habe ich beobachtet von meiner Jugend auf; was fehlt mir noch?") erfaßte ihn der Erlöser an seiner schwachen Seite, um ihn zum Bewußtsein seiner Sünde zu führen und den Weg zur Vollkommenheit, zum Besitze des wahren ewigen Gutes zu zeigen . . . Mit der Eröffnung seines Blickes bei der schweren Forderung, die der Herr ihm stellte, trat aber die Versuchungsstunde für den Jüngling ein; es galt die freie Selbstbestimmung für den ernsten Weg der Verläugnung, und hier offenbarte sich vor seinem eröffneten geistigen Blicke . . die geheime Sünde seines Herzens; der Befehl des εἷς θεὸς ἀγαθός drang an sein Herz; aber er liebte die Welt mehr als Gott. Diese Behandlung des Jünglings von Seiten des Herrn hat indessen große innere Schwierigkeiten; es scheint als wäre die Forderung zu schwer . . . . Dieser Jüngling stand aber offenbar an der Pforte des neutestamentlichen Lebens, welche ihm der Erlöser hier öffnet, und für das Leben in der βασιλεία ist die Aufgabe alles Eigenen allgemein. Daß sich freilich die Einladung in's Reich Gottes für diesen Jüngling unter der Form des πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα gestaltete, hatte ohne Zweifel darin seinen Grund, daß dieser Mann eben vorzugsweise an den κόσμος durch den Mammon gefesselt war und daher bei seinem Eintritte in die βασιλεία dieses Band zerrissen werden mußte . . . . Von der besonderen Form dieses Gebotes abgesehen, enthält

es Nichts, als was der allgemeine Befehl Jesu an alle seine Jünger besagt: Wer nicht Alles verläugnet um meinetwillen, der ist mein nicht werth, und wiewohl Jeder von einem anderen Bande gefangen gehalten wird, so gilt es doch bei Jedem die Aufopferung von Allem. Es ist daher auch in dem Befehle des Herrn an diesen Jüngling, die Güter zu verkaufen, der äußere Besitz nicht ohne die innere Lust an demselben zu denken. Diese sollte eigentlich durch die Hingabe von jenem getödtet werden, und nur insofern hat das Hingeben des Aeußeren eine Bedeutung."

Dieser Erklärungsversuch Olshausens fällt mit dem oben besprochenen zusammen, welcher sich zur Begründung des Gebotes auf die Gefahren des Reichthums beruft. Denn da die Gefahren in der individuellen Disposition gegründet waren, diese aber in einer verkehrten Anhänglichkeit an den Reichthum bestanden haben soll, so bezweckte die Aufforderung Christi, den Reichthum zu verlassen, eben dieses, daß der Jüngling durch Entfernung von dem Gute, durch welches die sündhafte Neigung ihre Nahrung erhielt und das Sinnen und Streben von Gott abgezogen wurde, von seiner inneren Krankheit, der sündhaften Anhänglichkeit an die Welt, geheilt würde.

* Freilich wäre dadurch, daß Jesus bei der Wahrnehmung der Hingegebenheit an die Welt, mit welcher der Jüngling behaftet war, diesen zum Aufgeben des Reichthums aufforderte, ebenderselbe in eindringlichster Weise auf sein sittliches Leiden aufmerksam gemacht worden. Aber wie konnte Jesus dadurch dessen Heilung herbeizuführen hoffen, daß er ihn auf einen Weg hinwies, welcher für ihn zu schwierig war und deßhalb von ihm verschmäht wurde, nicht aber auf einen Weg, zu dessen Betreten der Jüngling Muth und Kraft besaß?

Es ist durchaus als unwahr abzuweisen, daß die Trennung von allem Besitze das einzige und schlechthinige Mittel sei, um einen Menschen von dem sittlichen Leiden der Anhänglichkeit an die Welt zu befreien; ein solches Mittel ist es so wenig, als diese Anhänglichkeit einzig Folge des wirklichen Besitzes ist. Wir würden bei dieser Annahme uns unter andern zu der Consequenz getrieben sehen, das Aufgeben des Reichthums als allgemeines, allen Menschen geltendes Gebot aufzufassen, da alle — nur mehr oder weniger — mit dieser Anhänglichkeit behaftet sind. Wir werden weiter unten hierauf zurückkommen.

Wenn man aber sagen wollte, dieser Weg, den der Jüngling verschmähte, sei deßhalb nothwendig gewesen, weil er eben für ihn noch der einzige zur Rettung führende gewesen wäre, so ist dies eine Behauptung, die, wie die andere S. 36., jedes Grundes entbehrt, außer daß man durch sie das, was man beweisen will, stützen zu können glaubt; es ist das schon wiederholt beobachtete Verfahren: was man beweisen will, sucht man mit der Stelle auf irgend eine Weise zu vereinbaren — durch allerlei Voraussetzungen und Annahmen, für deren Berechtigung man aber den Beweis schuldig bleibt.

Es konnte sich, wenn Christus mit seiner Aufforderung den Jüngling prüfen wollte, bei dieser Prüfung nur darum handeln, denselben über seinen sittlichen Zustand aufzuklären, um ihn dadurch, daß

er seine sündhafte Anhänglichkeit an den Reichthum erkannte, zu veranlassen, die zur Ueberwindung des Hanges geeigneten Mittel zu ergreifen oder besser zu benützen, als bisher geschehen war; die Aufforderung konnte nur den Zweck haben, die Selbsterkenntniß des Jünglings zu befördern und diesen dahin zu führen, daß er das zur Heilung seines Schadens Nothwendige, im Verhältnisse zu welchem die Selbsterkenntniß als die nothwendige Vorbedingung erschien, sich angelegen sein ließe. Der Jüngling sollte zu ernstlicherem Streben nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes dadurch geleitet werden, daß ihm seine Noth fühlbar gemacht, die Nothwendigkeit der Lossagung von dem Götzen Mammon zum Bewußtsein gebracht und das entschiedene Verlangen nach Befreiung von den Fesseln, in denen er gefangen lag, erweckt wurde.

Gehen wir von dieser Annahme aus, daß Christus, da er das innerliche Leiden des Jünglings erkannte, dem aufrichtig guten Streben desselben nach Gerechtigkeit dadurch habe zu Hilfe kommen wollen, daß er ihn auf das verborgene Uebel hinwies, welches den Eingang ins Reich Gottes unmöglich machte, um ihn zu veranlassen, mit allen Kräften für dessen Entfernung thätig zu sein. Statt den Jüngling einfach über seinen gefährlichen Zustand und die Nothwendigkeit der Abhilfe mit Worten zu belehren, konnte Christus den anderen Weg einschlagen, dem jungen Manne seine Anhänglichkeit an die Welt dadurch zum Bewußtsein zu bringen, daß er ihn zu einer mit solcher Anhänglichkeit nicht oder schwer vereinbarlichen Thätigkeit aufforderte; vermochte der Jüngling nicht oder nur sehr schwer dieses Werk zu leisten, so mußte ihm offenbar werden, wie sehr er noch zurückstehe, und wie die Welt über ihn noch eine ungebührliche Gewalt besitze; er gewahrte seine sittliche Ohnmacht nicht allein in einer Weise, daß alles eigenliebige Wegläugnen und Verhüllen des Zustandes unmöglich war, sondern erhielt auch durch die schmerzliche Empfindung, welche der seinem Willen entgegengetretene Widerstand zurückließ, einen mächtigen Antrieb zur Ueberwindung seines Hanges; diese Wirkung mußte die Prüfung haben, wenn die Liebe Gottes wirklich vorhanden war, und es war dann Sache des Willens, dem aus der besseren Erkenntniß gewordenen Antriebe zu folgen oder in den Dienst der Welt überzutreten.

Der Liebe ernstes Streben nach der Gerechtigkeit, die zum Leben führt, bethätigt sich in der Befolgung des Gesetzes und legt in jeder dieser Bethätigungen den Beweis ihres Vorhandenseins und ihrer

Kräftigkeit ab. Aber der Mensch ist schwach und kommt besonders bei einem ungestörten und regelmäßig verlaufenden Lebensgange sehr leicht in die Gefahr, die Gebote Gottes in gewohnheitsmäßiger und fast bloß äußerlicher Weise zu erfüllen; er will das Gesetz erfüllen und erfüllt gewissenhaft, was es von ihm fordert; da jedoch diese Forderungen nichts Außerordentliches enthalten, vielmehr sich wie das gewöhnliche Tagewerk immer beinahe in derselben Weise wiederholen, so kann ihre Erfüllung zwar immerhin in dem rechten Geiste oder aus guter Gesinnung geschehen; aber es ist auch klar, wie auf diese Weise die sittliche Kraft leicht erlahmt, da ihre Uebung bei dem gewohnheitsmäßigen Gange geschwächt wird, und das immer in gleichmäßiger Weise sich wiederholende Thun an Lebendigkeit verliert und die Innerlichkeit mehr zurücktreten läßt, wie ferner das vollbrachte Werk, nicht ein einzelnes, sondern die Gesammtheit des im Gesetzesgehorsam Vollbrachten, zur Gerechtigkeit zu genügen scheint, während die Grenze des Nothwendigen noch nicht erreicht ist, am wenigsten aber zur Rechtfertigung das Thun des Gebotenen allein genügt, wie im Verborgenen nach verschiedenen Richtungen hin sich Falsches und Verkehrtes einschleichen und festsetzen kann; die Hoffart, die Sinnlichkeit, die Habsucht können unvermerkt die Seele gefangen nehmen und gefangen halten, daher besondere solchen sündhaften Richtungen widersprechende und sie direkt bekämpfende Forderungen des Gesetzes bei jedem Menschen als Mittel seiner sittlichen Bildung vielfach nothwendig sind. Und wie solche Prüfungen, in welchen der Mensch über seinen Zustand besonders eindringlich und nachdrücklich belehrt und zur Bethätigung des ernsten Strebens nach Gerechtigkeit und des ernstlichen Willens, der Macht des Bösen sich zu entwinden und zu widerstehen, angeregt wird, nothwendig sind, so treten sie auch an Jeden von Zeit zu Zeit heran und nehmen seine Kräfte in Anspruch, sei es um durch Abwendung von der Sünde, zu der eine Gelegenheit oder Gefahr sich einstellt, der Liebe die bedrohte Herrschaft über die böse Begier von Neuem zu sichern, oder durch Uebung besonderer guten Werke den guten Geist zu stärken und zu befestigen, die Liebe zu höherer Vollkommenheit zu erheben und die Reinigung von dem inwohnenden Verderbniß fortzuführen. Wo Gott in dem Lebensgange des Einzelnen solche Lagen eintreten läßt, wo an diesen Forderungen ergehen, welche seine Liebe und Treue auf eine schwere Probe stellen, da hat er in Demuth sich zu beugen und mit Gottes Hilfe den Kampf zu führen gegen die Macht des Bösen, die ihn von Gott zu trennen versucht; es ist ihm

nicht erlaubt, die Rechtmäßigkeit der Forderung zu prüfen, oder seinen Herrn und Richter zu fragen: Warum thust du also? Jede Verweigerung des Gehorsams wird ihn um den Antheil des Lebens bringen, das Gott den Befolgern seines Gesetzes verheißen hat.

* Thom. v. Kemp. de Imitat. Chr. I, c. 13: Nescimus saepe quid possimus; sed tentatio aperit, quid simus.

* Augustinus de Civ. Dei l. XVI: Neque enim omnis est culpanda tentatio, quia et gratulanda est, qua fit probatio. Et plerumque aliter animus humanus sibi ipsi innotescere non potest, nisi vires suas sibi non verbo, sed experimento tentatione quodammodo interrogante respondeat; ubi si Dei munus agnoverit, tunc pius est, tunc solidatur firmitate gratiae, non inflatur inanitate jactantiae.

* Auch die Gerechten bedürfen dieses Zuchtmittels, damit sie nicht vom Geiste der Hoffart verführt werden. Sancti viri, qui per divini muneris gratiam ad perfectionis culmen elevantur, quamdiu in hac vita sunt, ne aliqua elatione superbiant, quibusdam tentationibus reprimantur: ut nequaquam tantum proficere valeant, quantum volunt. Ne igitur extollantur per superbiae vitium, fit in eis quaedam mensura virtutum. — Erudiendos electos suos Dominus saepe tentatori subiicit. Sicut post tertii coeli secreta, ne revelationum magnitudine Paulus Ap. extolleretur, ei Satanae Angelus datus est. (II Cor. 12, 7.) Ecce qui paradisi prius secreta considerat, ad semetipsum rediens, contra carnis bellum laborat. Post donationem ergo muneris Deus hominem probat: quia et collato munere sublevat et abstracto paullulum, ipsum sibi hominem demonstrat. — Si post virtutum munera Dominus nulla nos tentationis cura concuteret, hoc jam se habere animus ex semetipso jactaret. Ut ergo et virtutis dona utiliter habeat et infirmitatem suam humiliter recognoscat, per accessum gratiae ad alta sustollitur et per recessum, quid sid ex semetipso, salubriter reperitur. Petr. Dam.

Daher müssen wir sagen, daß, wenn Christus, den Jüngling zu prüfen, ihn zum Verlassen des Reichthums aufforderte, derselbe zum Gehorsame unbedingt verpflichtet war; vermochte der Jüngling nicht, das verlangte Opfer zu bringen, fand er die Kraft zu dieser Entäußerung seiner Güter nicht in sich, so daß er es nicht zum Vollbringen dessen brachte, was er wollte, so war er ein Ungehorsamer und Strafwürdiger, wenn er auch auf dem Wege der Buße die Liebe Gottes, dem er im Herzen sich nicht abgewandt hatte, dem er vielmehr gegen seinen Willen untreu geworden war, wiedergewinnen konnte, wie Einer, der, von der Sünde überrascht und zum Falle gebracht, sich sogleich wieder aufrichtet und zurückkehrt, nachdem ihm seine That zum vollen Bewußtsein gekommen und die Schwachheit der eigenen Willenskraft offenbar geworden ist. Allein diese Verpflichtung zum Gehorsam und Versündigung durch Ungehorsam könnte doch nur unter der Voraussetzung behauptet werden, daß der Jüngling die gött-

liche Auktorität Christi erkannte und an ihn glaubte, wenn er erkannte, daß Gott durch Jesus seinen Willen ihm offenbare. Es scheint dies zwar angenommen werden zu müssen; da jedoch aus den evangelischen Berichten nicht mit völliger Bestimmtheit erwiesen werden kann, daß es der Fall gewesen, so könnten gegen die Annahme, daß die Weigerung, Alles den Armen zu geben, solche Folgen für den gesetzestreuen Jüngling gehabt hätte, noch immer gewisse Bedenken erhoben werden, auch wenn es feststände, daß Christus diese Forderung an ihn gestellt hätte.

Wenn es nun aber keinem Zweifel unterliegen kann, daß, wo die Auktorität der Gesetzgebung feststeht, überall gegen deren Forderungen ebensowenig Einwendungen erhoben werden dürfen, als es dem Zöglinge gestattet sein könnte, die Vorschriften seines Lehrers und Führers einer Kritik zu unterwerfen und den Gehorsam nach seinem Gutbefinden zu leisten oder zu versagen, so sind dagegen wir, denen nicht die göttliche Auktorität des Lehrers, wohl aber dies zweifelhaft ist, ob er zum Zwecke der Prüfung des Jünglings von ihm die Hingabe des Reichthums verlangt habe, die Angemessenheit und Zweckdienlichkeit des fraglichen Prüfungsmittels näher zu untersuchen angewiesen, um, da uns hier zunächst kein anderer Weg geöffnet ist, auf dem wir erfahren könnten, ob es wirklich von ihm angewendet worden sei, auf diese Weise über die Möglichkeit einer solchen Vorschrift des weisen Pädagogen entscheiden zu können.

Christus konnte den bezeichneten Weg nur einschlagen oder schlug *ihn* gewiß nur in dem Falle ein, wenn in demselben das einzig oder am meisten zweckdienliche Mittel, den Jüngling zu belehren und zu ernsterem Streben anzutreiben, zu erkennen war; könnten wir annehmen, daß es noch andere Mittel gab, die dem nämlichen Zwecke in besserer Weise dienten, so ließe sich nicht einsehen, daß Christus das härtere den leichteren, das entmuthigende und abschreckendste den anderen, die sichereren Erfolg versprachen, vorgezogen hätte; die etwaige besondere individuelle Disposition des Jünglings kommt hiebei nicht in Betracht, da das Mittel nicht auf deren Heilung berechnet war, sondern nur zunächst die Selbsterkenntniß befördern sollte.

Die Nachweisung aber, daß auf vielen anderen Wegen der Zweck der Belehrung über den inneren Zustand und der Prüfung des sittlichen Ernstes zu erreichen ist, wird man uns erlassen. Ja war, wenn der Herr den Jüngling, um ihn über den Ernst seines Strebens vollkommen zu belehren, zur Erkenntniß führen wollte: ob er bereit und

im Stande wäre, das große Opfer aller seiner Güter zu bringen, im Falle es von ihm wirklich gefordert würde? — war selbst dazu nothwendig, das Opfer von ihm auch wirklich zu fordern? Niemand wird dies zu behaupten wagen. Wir können darum auch nicht glauben, daß Christus von dem Jünglinge zum Beweise, daß es ihm mit dem guten Streben Ernst sei, das Opfer des irdischen Besitzes gefordert habe. Wenn auch zugegeben werden muß, daß der Jüngling durch dieses Mittel zur Erkenntniß seiner selbst geführt werden konnte, so konnte aber von der Anwendung desselben das ewige Leben so wenig abhängig gemacht werden, als die Selbsterkenntniß und Besserung nicht nothwendig dadurch bedingt war. Die Bedeutung und der moralische Werth aller pädagogischen und disciplinären Vorschriften und Maßregeln hängt von ihrer Angemessenheit zum sittlichen Zwecke ab, und zwar müssen sie in einer nothwendigen Beziehung zu dem Zwecke stehen, die Erfüllung des Sittengesetzes zu ermöglichen oder zu sichern; eine Pädagogie, welche durch ein torturartiges Verfahren auf die Anwendung unnöthiger, nicht gerechtfertigter und nicht zu rechtfertigender harten und halsbrechenden Mittel und Maßregeln dringt, ist ebenso zu verurtheilen, als alles Willkürliche in der Gesetzgebung vermieden werden muß, wenn der Zweck, den sie sich setzt, nicht vielmehr geschädigt als befördert werden und die gesetzgebende Auktorität nicht selbst darunter leiden soll.

* Ein solches Verfahren wäre es z. B., wenn ein Pädagog von seinen Zöglingen zur Prüfung ihres aufrichtigen Willens große Opfer in Anspruch nehmen oder die gute Gesinnung zu besonderen, durch den Zweck nicht schlechthin geforderten Bethätigungen schwieriger Art nöthigen wollte; oder wenn ein Redner seine Zuhörer, die er über die Tugend der Nächstenliebe belehren wollte, unter Hinweisung auf das göttliche Gebot auffordern wollte, augenblicklich, und ehe sie sich von der Stelle bewegten, eine bestimmte Spende zu einem bestimmten wohlthätigen Zwecke zu machen, um dadurch den Beweis zu liefern, daß es ihnen wirklich Ernst sei mit der Tugend, welche das eigentliche Kennzeichen des Christen bilde. Zur Beurtheilung dieses Verfahrens käme es darauf an, ob derjenige, welcher die Forderung stellt, den Zuhörern als mit einer höheren Auktorität bekleideter gegenüber stehe oder nicht; in letzterem Falle wäre, der Aufforderung nicht Folge zu leisten, wahrlich so wenig ein Beweis dafür, daß der ernstliche Wille fehle, zu Gottes Ehre und zum Heile der Mitmenschen in jeder Weise thätig zu sein, daß im Gegentheile nur Vermessenheit die Nichtbefolgung des Diktates so auslegen könnte; im ersteren Falle würde der Redner sich nicht sowohl einer Unbesonnenheit, als vielmehr einer sträflichen Versuchung zur Sünde schuldig machen.

* Wenn ein Freund all' sein Gut für seinen Freund hinzugeben bereit ist, so wird er doch nimmer sich dazu entschließen, wenn der Freund, dessen nicht bedürftig, dieses Opfer zu keinem anderen Zwecke verlangt, als um dadurch den

Beweis zu erhalten, daß die Versicherungen der Liebe aufrichtig gemeint seien; er wird mit Recht von ihm sich trennen, da er der Freundschaft sich nicht würdig erwiesen hatte. Dieses Beispiel entspräche ganz dem Vorgange, welchen solche Exegese aus unserer Stelle herauslesen will; der Unterschied, welcher darin liegt, daß Jesus den Jüngling nicht hätte auf die Probe stellen wollen, um für sich selbst etwas zu erfahren, sondern um den Jüngling zur Erkenntniß zu führen, ist dabei von keiner Bedeutung.

Christus wollte in der Antwort an den Jüngling nicht dessen Behauptung treuer Gesetzesbeobachtung entgegentreten, wiewohl die Antwort auch nicht so lautete, als ob der Herr die Meinung des Jünglings getheilt hätte, und noch weniger konnten und wollten seine Worte bedeuten: daß die Befolgung des in den vorherigen Antworten Geforderten, welcher sich der Jüngling bewußt war, nicht genüge, um eingehen zu können ins ewige Leben; sondern der Widerspruch, den Jesus auf die Worte des Jünglings erhob, bezog sich auf den in der Frage: „Was fehlt mir noch?" ausgesprochenen Gedanken der Vollkommenheit, die er sich zuschreiben zu wollen scheinen konnte.

* Calmet zu Mt. 19, 21 fügt zu den Worten „Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quae habes, et da pauperibus . . . et veni, sequere me." Hoc tibi nimiram deest. Quidquid habes relinque et me sequere, haec est perfectionis via, Folgendes hinzu: Mosaicas leges ab adolescentia coluisti; Judaei hominis officia satis implesti. Hoc solummodo ex te postulat Deus Matth. 19, 17, ut aeternam vitam tibi largiatur: „Si vis ad vitam ingredi, serva mandata." In diesem Beisatze wird offenbar etwas zu viel gesagt, indem Christus nur nicht widerspricht, daß der Jüngling die Gebote gehalten habe; der bezeigte Beifall bezog sich auf die kundgegebene Gesinnung.

Indem nämlich der Jüngling sich dahin vernehmen ließ, daß er glaube, es fehle ihm Nichts mehr, und er stehe in Nichts mehr hinter den Forderungen des Gesetzes zurück *(τί ἔτι ὑστερῶ;)*, so konnten diese seine Worte den Sinn haben und in dem Sinne verstanden werden, daß seine Gesetzeserfüllung eine vollkommene sei und ihm Nichts mehr fehle zur Erreichung des Zieles, welches ist das ewige Leben. So wenig aber der Mensch in seinem Leben jemals fertig ist mit seiner im Gesetze ihm vorgezeichneten Lebensaufgabe, so wenig ist er, wenn er auch Alles gethan, jemals vollkommen, ohne Fehl und Mangel, keines Fortschreitens mehr bedürftig und keiner Vervollkommnung mehr fähig, frei von Sünden und rein von allen Mackeln, voll aller Tugend und Gerechtigkeit. Wenn nun auch dem Jünglinge ferne lag, den Gedanken solcher Vollkommenheit mit seinen Worten zu verbinden, so konnten dieselben gleichwohl so aufgefaßt werden, als

hätte er die Meinung aussprechen wollen, daß er im Besitze der dem Menschen hienieden erreichbaren Vollkommenheit oder wenigstens auf dem sicher dazu führenden Wege sich befinde. Diese Auffassung ließen die Worte nicht allein zu, sondern legten sie sogar sehr nahe. Mochte es darum auch noch so sehr damit seine Richtigkeit haben, daß der Jüngling sich stets bestrebt hatte, die Forderungen des Gesetzes gewissenhaft zu erfüllen, und mochte er ihnen nach alttestamentlicher Auffassung so viel, als überhaupt möglich war, nachgekommen sein: Christus konnte den ausgesprochenen Gedanken der Vollkommenheit, bei der Möglichkeit und nahen Gefahr einer falschen Auffassung und Anwendung, nicht gelten lassen, sondern mußte ihn entschieden zurückweisen; weil dieser Sinn in den Worten beabsichtigt zu sein schien oder scheinen konnte, mußte er widersprochen werden. Indem aber Jesus dem Jüngling verneinte, daß er vollkommen sei und ihm Nichts mehr fehle (was derselbe gesagt hatte, wenn er es auch vielleicht nicht gerade in diesem Sinne hatte sagen wollen), gab ihm dieses Wort den Anlaß, zu seiner weiteren Belehrung über das vollkommene Leben überzugehen, welche in Verbindung mit der veranlassenden Frage den zweiten Theil des Gespräches bildet.

Ohne sich darüber besonders auszusprechen, daß das Streben nach Vollkommenheit bei den Sterblichen niemals als abgeschlossen, als am Ziele und auf der höchsten Stufe, über die es nicht hinauskommen könne, angelangt gelten könne und dürfe, erinnert Christus den Jüngling, daß er noch entfernt sei von der hienieden erreichbaren Vollkommenheit; er sagt ihm: „Vollkommen bist du nicht; damit du die (dem Menschen erreichbare) Vollkommenheit besitzest, ist nöthig, daß du Alles, was du besitzest, hingebest; denn dies ist der Weg der Vollkommenheit: mir nachzufolgen in Armuth, alles irdischen Besitzes sich zu entäußern um des Himmelreiches willen, sich ganz loszusagen von der Welt, um im Dienste des Reiches Gottes thätig zu sein.“ Erst dann, wenn er diesen Weg der Vollkommenheit zu betreten sich entschließen könnte, würde er die stärkste und höchste Versicherung des ewigen Lebens erhalten; er würde sich dadurch sogar eines höheren Lohnes und höherer Stufen der Seligkeit versichern können. Christus versichert den Jüngling ausdrücklich, daß dieser Weg ihn führen würde zum Himmel, wo er seinen Reichthum wieder fände, Mt. 19, 21; Mk. 10, 21; Lk. 18, 22. In Gleichem gibt er diese Versicherung den Aposteln, die Alles verlassen hatten, um Jesu nachzufolgen, auf deren Frage: „Quid ergo erit nobis?“ Er sprach: Amen dico

vobis, quod vos, qui secuti estis me, in regeneratione cum sederit filius hominis in sede majestatis suae, sedebitis et vos super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel. Et omnis, qui reliquerit domum vel fratres aut sorores aut patrem aut matrem aut uxorem aut filios aut agros propter nomen meum, centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit. Mt. 19, 28, 29.

* Origenes sagt zu Mt. 19, 18. 19: Illa fortasse iisque consimilia ad ingrediendum in vitae, ut ita dicam, principia sufficiunt, quae ad integritatem adipiscendam minime sufficerent, adeo ut, qui in unum pariter ex his mandatis peccaverit, ne in principium quidem vitae intrare queat. Chrysostomus (Homil. 63. al 64. in Matth. ed. Montfauc.): Quia de pecuniis sermo erat, illum hortabatur, ut se omnibus exspoliaret, ostendens non sua sibi auferri, sed augeri, atque plura dare se, quam ipse praebere juberetur; neque plura modo, sed tanto majora, quanto majus coelum quam terra est, imo quid ulterius. Thesaurum autem appellat praemii praestantiam, stabilitatem securitatemque ejus declarans, quantum per humana subindicare poterat audienti. Vgl. über diese Worte (Et habebis thesaurum in coelo) außer Andern besonders Maldonat z. d. St.

So wurde dem Jünglinge, dessen Frage: „Was fehlt mir noch?" die Absicht zu Grunde lag: die Versicherung des ewigen Lebens zu erhalten und durch die bestimmte Zusage, daß das ewige Leben sein Antheil sein werde, beruhigt zu werden, diese Versicherung und Beruhigung versagt, weil die Voraussetzung der Vollkommenheit, auf welche er die Erwartung gebaut hatte, bestritten werden mußte; er wurde belehrt, daß es über die Vollkommenheit der Gesetzeserfüllung *hinaus* (nämlich selbst angenommen, daß diese wirklich bei dem Jünglinge vorhanden gewesen wäre) eine noch höhere erreichbare Vollkommenheit gebe, welcher allein jene bestimmte Versicherung und Beruhigung, welche er begehrte, und welche den Jüngern von Jesus bald nachher ertheilt wurde, gegeben werden könnte. Hatte nun der Jüngling diese höhere Vollkommenheit nicht, welcher die bestimmteste Verheißung nicht nur des Lebens, sondern auch der höchsten Stufen der Seligkeit gegeben ist, so fragte es sich, ob er jener Gerechtigkeit theilhaftig gewesen sei, welche als die unerläßliche Bedingung für das Eingehen in das ewige Leben vorher gefordert worden war? Diese glaubte der Jüngling zu besitzen und darum die Aufnahme ins Reich Gottes sicher hoffen zu dürfen. Sollte er diese denn nicht hoffen dürfen, da er oder wenn er das Gesetz vollkommen beobachtete? Es wird ja dadurch, daß es ein besonderes Versicherungsmittel gibt, nicht alle Sicherheit des anderen Weges ausgeschlossen; auch der Weg der Ge-

bote führt sicher zum Ziele, aber nicht mit jener dem Wege der höheren Vollkommenheit eigenthümlichen Sicherheit, soferne dieser Weg die Erreichung des Zieles herbeizuführen und dasselbe unverlierbar zu machen dadurch ganz besonders geeignet ist, daß viele Gefahren und Hindernisse des Heiles mehr ferne gehalten und viele Beförderungsmittel der Tugend dem Wanderer dargeboten werden, die er auf dem anderen Wege entweder gar nicht oder doch nicht in derselben für ihn heilsamen und förderlichen Weise benützen kann. Wenn der Jüngling in treuer Erfüllung der Gebote das Ziel mit Beharrlichkeit verfolgte, wie sollte ihm dasselbe fehlen? Aber eben weil, wie wir oben gesagt, eine bejahende Antwort auf die Frage sich zugleich über das Vorhandensein der Bedingung bejahend aussprach, lag es dem Herrn daran, den Jüngling erkennen zu lassen, ob die Bedingung wirklich bisher von ihm vollkommen erfüllt worden sei, oder ob er sich hierüber nicht vielmehr in einer großen Selbsttäuschung befinde; nach dieser vom Herrn geleiteten Selbstprüfung konnte der Jüngling die Antwort sich dann selbst geben; das Resultat der besseren Selbstprüfung war die Antwort auf die Frage. Zu dieser Selbstprüfung wurde er aber geführt eben durch die (bedingungsweise) Aufforderung zum Wandel der höheren Vollkommenheit.

Diese Aufforderung ist in bedingter Form an den Jüngling gestellt: „Wenn du willst vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe Alles rc." Mt. 19, 21. Bei Mk. und Lk. ist die Bedingung nicht beigefügt; aber sie ist ebenso auch für ihre Berichte in Anspruch zu nehmen und als Voraussetzung für ihre Worte zu ergänzen. Der Gegensatz des ersten und zweiten Theiles der Unterredung und die Verschiedenheit der beiderseitigen Forderung setzt nämlich einen Gegensatz und eine Verschiedenheit des Zweckes oder der Bedingung für dieselben voraus; ist dies in den ersten Theilen durch das *ἵνα ἔχω* oder *κληρονομήσω ζωὴν αἰώνιον*, Mt. 19, 16; Mk. 10, 17 (bei Mt. 19, 17 wieder in: *εἰ θέλεις εἰςελθεῖν εἰς τὴν ζωήν*), so ergibt sich für den zweiten Theil als Zweck das Vollkommensein, da der Jüngling den Wunsch geäußert hatte: daß ihm zum Eingange ins ewige Leben Nichts fehlen möge; wenn bei Mk. und Lk. dieser Wunsch nicht ausdrücklich erwähnt ist, so hatte doch auch nach ihren Mittheilungen der Jüngling den Wunsch, Alles ohne Ausnahme, so daß Nichts mehr fehlte, zu erfüllen. Wir haben daher in dem Berichte des Mt., welcher mit Bezug auf den ausgesprochenen Wunsch des Jünglings das Verlangen nach Vollkommenheit als Bedingung für die Auffor-

derung: Alles zu verkaufen, anführt, eine nothwendige und von der Sache selbst geforderte Ergänzung der Berichte des Mk. und Lk. zu erkennen. Dadurch, daß die Bedingung genannt und die Forderung in Bedingnißform gestellt ist, erscheint die Forderung, den Reichthum wegzugeben, von den früheren, an deren Befolgung das Eingehen zum Leben geknüpft ist, getrennt, und der Gegensatz, in welchen auf diese Weise die Bedingungen der beiden Theile zu einander treten, verleiht, was weiter hervorzuheben ist, den an sie geknüpften Forderungen einen wesentlich verschiedenen Charakter.

Nach Mt. nimmt Jesus den bei der Fragestellung von dem Jüngling ausgesprochenen Zweck in die Antwort auf, welche lautete: „Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.“ Er stellt die Forderung an den Jüngling unter der Bedingung, daß dieser in's Leben eingehen will. Diesen Weg zu betreten und zu wandeln, ist dem Willen anheimgestellt; es ist dem Menschen, der mit Freiheit begabt ist, überlassen, sich für oder gegen das Betreten dieses Weges zu entscheiden; er kann wählen zwischen Leben und Tod. Aber die Entscheidung gegen den Weg des Lebens ist Ungehorsam gegen den Willen Gottes, der auf das Heil und das Leben der Menschen gerichtet ist, und deßhalb mit dem Fluche bedroht. V. Mos. 30, 15. 19. In anderer Weise ist dem Mensch der Wandel auf dem Wege der Vollkommenheit freigegeben. Nachdem nämlich die Bedingung: Si vis ad vitam ingredi, von dem Jünglinge angenommen war, (denn er sprach es aus: daß er wolle zum Leben eingehen,) zeigt die bedingende Form der letzten Forderung, daß die Befolgung dieser von Christus nicht als nothwendig zur Erreichung der ersten Bedingung erklärt werden wolle. Die Wiederholung der Bedingungsform beweist, daß die letzte Forderung mit Rücksicht auf eine neue Voraussetzung gestellt ist; der dieser Forderung Widerstrebende geht nicht des Lebens verlustig, sondern ist der Vollkommenheit nicht theilhaftig; ihre Befolgung wird nicht unbedingt verlangt, sondern nur unter der Bedingung, daß man den Weg der Vollkommenheit ergreifen wolle. Diesen Weg zu erwählen, ist Etwas, wozu der Herr den Jüngling nicht auffordert oder in der Art ruft, daß sein Wille davon das ewige Leben abhängig mache; er ruft, ohne den Willen zu binden; er ruft, aber überläßt das Folgen dem Willen, ohne die Entscheidung selbst einen anderen Einfluß auf die Erlangung des ewigen Lebens gewinnen zu lassen, als daß diese dadurch mehr oder weniger verbürgt und gesichert wird und nach der Verschiedenheit des Weges eine höhere oder

niederere Stufe des seligen Lebens verheißen ist. Es ist dies der Begriff des Rathes.

* Augustinus an Hilarius (Ep. 89, in Beantwortung eines Schreibens, worin verschiedene Fragen vorgelegt worden waren, unter denen eine diese war: ob es richtig sei, wie die Gegner mit Berufung auf Mt. 19. behaupteten, daß der Reiche, wenn er den Reichthum nicht weggebe, nicht in's Himmelreich eingehen könnte, wenn er auch alle Gebote beobachtete?): Vende omnia, quae habes, et da pauperibus et habebis thesaurum in coelis et veni sequere me. Haec si dicunt, videntur aliquid rationabiliter dicere. Sed totum audiant, totum advertant, non in parte aures aperiant, in parte surdescant. Cui enim Dominus hoc praecepit? Profecto illi diviti, qui vitae aeternae consequendae consilium quaerebat accipere. Hoc enim Domino dixerat: Quid faciam ut vitam aeternam consequar? Ille autem non ei respondit: Si vis venire ad vitam, vade vende omnia, quae habes, sed: Si vis venire ad vitam, serva mandata. Quae juvenis cum sibi a Domino ex lege commemorata servasse dixisset et quaesisset, quid adhuc sibi deesset, responsum accepit: Si vis perfectus esse, vade et vende omnia, quae habes et da pauperibus. Et ne se illa, quae multum amabat, hoc modo perdere existimaret: Et habebis, inquit, thesaurum in coelis. Deinde addidit: Et veni, sequere me, ne cuiquam, cum haec fecerit, aliquid prodesse existimetur, si non sequitur Christum. At ille quidem tristis abscessit, qui viderit, quemadmodum illa legis mandata servaverat. Puto enim quod se arrogantius quam verius servasse responderat. Veruntamen magister bonus mandata legis ab ista excellentiore perfectione distinxit. Ibi enim dixit: Si vis venire ad vitam, serva mandata; hic autem: si vis perfectus esse, vade vende omnia, quae habes, et cetera.

Wird es somit dem Jünglinge nicht zur Pflicht gemacht, seine Reichthümer wegzugeben, so konnte es aber gleichwohl für ihn Pflicht werden, dieses zu thun, und zwar nicht nur, wie dies selbstverständlich ist, in dem Falle, wenn die Gebote ohne solche Weggabe nicht erfüllt, also wo die zeitlichen Güter nicht bewahrt werden konnten ohne Sünde, sondern auch wenn die Bedingung oder der Zweck der Vollkommenheit von ihm wirklich ergriffen wurde, d. i. wenn er entschlossen war, der Vollkommenheit nachzustreben, und den ernstlichen Willen, diesen Entschluß auszuführen, durch Eintreten in die ihm in der liebevollsten Weise angebotene Nachfolge Christi bethätigte. Durch Ergreifung des Zweckes entsteht mit der Verpflichtung zum Festhalten desselben die Verbindlichkeit, die bedingten Forderungen zu befolgen.

Die dem Rufe, Jesu nachzufolgen, gehorchten, mußten Alles, was sie besaßen, weggeben und, was ihnen theuer war in der Welt, verlassen, um nur dem Herrn anzugehören; war es der freien Wahl des Einzelnen überlassen, dem Rufe zur Jüngerschaft zu folgen oder sich der übrigen Gemeinde der Gläubigen anzuschließen, mit Verzich=

tung auf die Nachfolge im engeren Sinne, so schloß aber das wirkliche Eintreten in die Nachfolge wie das Gelöbniß des Verharrens so die Uebernahme aller Bedingungen in sich, welche mit der Nachfolge verknüpft waren.

* Die Nichtbefolgung des Rathes führt für den, welcher sich zu demselben verpflichtet hat, nicht bloß den Verlust der besonderen Verheißung, sondern auch des ewigen Lebens mit sich.

Christus hatte, worüber kein Zweifel bestehen kann, Einzelne zu der Nachfolge im engeren Sinne berufen, welche sich das Leben der Vollkommenheit zur Aufgabe machte, im Unterschiede von der Gemeinschaft der Gläubigen, denen der Eintritt in's Reich Gottes ohne Auferlegung der für jene gegebenen Bedingungen verheißen und gewährt wurde. Mußte sich das ernstliche Verlangen nach Vollkommenheit in dem Entschlusse, dem Herrn ganz anzugehören und seinem Dienste ausschließlich sich zu widmen, kundgeben, so wurde, wo dies Verlangen und dieser Entschluß vor dem Herrn ausgesprochen und die Aufnahme in die Nachfolge gewährt wurde, das Verharren als ein Beweis der Treue und das Verlassen und Aufgeben der Güter dieser Welt als für die Nachfolge geforderte Bedingung zur Pflicht gemacht. Wenn der Jüngling nach der Vollkommenheit strebte und verlangte, von welcher Christus, veranlaßt durch sein Reden von Vollkommenheit, sprach, so mußte er auch bereit sein, der Aufforderung, Alles zu verkaufen, Folge zu leisten, und sich verpflichten, Alles zu thun, was Christus für den Fall als nothwendig bezeichnete, daß er durch die Verfolgung des Zieles sich der Gnaden und der Verheißungen, die dem Wandel auf diesem Wege gegeben waren, theilhaftig machen wollte.

Doch der Jüngling nahm den Ruf nicht an; er bebte zurück vor den Schwierigkeiten des Weges, wenn es ihm auch möglich war, dieselben zu überwinden. Vgl. Mt. 19, 21: Si vis perfectus esse, vade etc. 26: Apud Deum omnia possibilia sunt. Wir sehen aber nicht ein, wie ihm daraus, daß er das Anerbieten nicht annahm, ein Vorwurf gemacht werden könnte. Oder zeigte sich dadurch vielleicht, daß es ihm mit seinem Verlangen nach Vollkommenheit und selbst mit seinem Verlangen nach dem Besitze des ewigen Lebens nicht sehr Ernst war? Sofern diese Vollkommenheit den von Christus gewiesenen außerordentlichen Weg zum ewigen Leben bedeutete, so war das Verlangen danach gar nicht vorhanden, und auch nicht geäußert worden. Indem er den Weg der höheren Vollkommenheit nicht betreten wollte, handelte er weder im Widerspruche

mit seinen eigenen Worten oder ausgesprochenen Absichten, noch im Widerspruche mit dem Worte und Willen Christi, nach dessen Erklärung das Eintreten in die Nachfolge seinem freien Belieben überlassen wurde. Er wünschte das Gesetz vollkommen zu erfüllen, um des ewigen Lebens sich zu versichern, und fragte Jesus, ob er, da er diese Vollkommenheit zu besitzen glaubte, in's Leben einzugehen sicher hoffen dürfe; er wollte aber nicht wissen, worin die höchste Vollkommenheit bestehe, da dies für ihn schon feststand, nämlich daß sie bestehe in der Erfüllung der Gebote.

Indem aber Jesus den Sinn, in welchem der Jüngling von der Vollkommenheit sprach, nicht verkannte, so konnte er auch die Worte in diesem Sinne nicht unberücksichtigt lassen, damit es nicht den Anschein hätte, als ob er mit seiner Antwort der Frage ausweichen oder dem Jünglinge die Voraussetzung, worauf sich seine zuversichtliche Erwartung gründete, zugestehen wollte. Denn nach dem, was sich uns bis daher ergab, war durch die Antwort Jesu, wenn auch Vieles, doch, wie es scheint, noch nicht genug erreicht; die sittliche Wirkung der Antwort auf den Jüngling gerade nach der Seite, von welcher derselbe die größte Bedürftigkeit einer heilenden Einwirkung offenbarte, wäre höchst problematisch, und wenn auch nicht sehr unwahrscheinlich, doch nicht sehr wahrscheinlich gewesen. Zwar war die zuversichtliche Erwartung, das ewige Leben bei seiner Gesetzesbefolgung zu erlangen, etwas erschüttert, aber sie war nicht zerstört worden; denn die Verheißung, welche dem Wandel des Weges der Gebote gegeben worden war, blieb in ihrer ganzen Bestimmtheit stehen. Die Zuversicht, die sich in des Jünglings Frage: „Was fehlt mir noch?" kundgab, war nur herabgestimmt worden; er konnte und durfte auf die Erlangung des Heiles immer noch sicher hoffen, wenn er auf dem Wege der Gebote, wie bisher, fortwandelte. Wenn aus den Worten Christi hervorgehen konnte, daß mit dem Reichthume viele Gefahren verbunden seien, so war diese dem Jünglinge ertheilte Warnung doch so allgemein und unbestimmt, daß er kaum beunruhigt werden mochte, indem das Weggeben des irdischen Besitzes nicht zur Bedingung gemacht wurde, um in's ewige Leben einzugehen, und darum für ihn kein Grund zu großer Besorgniß vorhanden war, so lange ihm nicht zum Bewußtsein gebracht wurde, daß die Gefahren für ihn in bedrohlicher Weise bestehen. Freilich mußte eine aufmerksame Erwägung der Worte Christi ihn etwas bedenklich machen, da er durch dieselben doch zu Wahrnehmungen geführt und veranlaßt wurde, welche ihn durchaus nicht zu einem ganz

günstigen Urtheil über sich selbst berechtigten. Wenn der Reichthum nämlich solche Gefahren und Hindernisse bereitet, daß die entschiedene Liebe zu Gott und das ernstliche Verlangen nach der Seligkeit, um sie ferne zu halten, ihn ganz wegzugeben als räthlich erachtet: war es ein sehr gutes Zeichen, daß er auf den Rath des Herrn sich nicht entschließen mochte, das Bessere und Sicherere zu erwählen? Mußte er daraus, daß er diesen Entschluß nicht zu fassen vermochte, nicht erkennen, daß seine Anhänglichkeit an die Welt noch groß sei? Aber konnte er auch — und dieß wird hier die Hauptfrage sein — aus den Worten Jesu und aus der Schwierigkeit, welche die Befolgung des Rathes bei ihm fand, zur Wahrnehmung gelangen, ob und daß die Anhänglichkeit, mit der er der Welt noch hingegeben war, eine sündhafte, dem Willen Gottes widerstreitende war? Hatte er auch hören müssen, daß er sich so sehr geirrt, da er glaubte, er sei vollkommen oder auf dem Wege zur Vollkommenheit, so war ihm aber, scheint es, nicht blos nicht gesagt, sondern auch nicht einmal angedeutet worden, daß er das zur Erlangung des Heiles Nothwendige nicht besitze, daß er nach irgend einer Seite sich im Widerspruche befinde mit dem im Gesetze ausgesprochenen Willen Gottes. Zu dieser Einsicht über seine Sündhaftigkeit oder sündhafte Hingegebenheit an die Welt wollte ihn Jesus gewiß aber vor Allem führen, damit er sich nicht beruhigte über seinen Zustand, sondern eine heilsame Beunruhigung erführe, wie er denn auch, „nachdem er dieses Wort gehört hatte, traurig darüber wurde und betrübt davon ging.“ Mt. 19, 22; Mk. 10, 22; Lk. 18, 22.

* Vgl. was der h. Crysostomus in der angeführten Homilie sagt: Quidam hunc juvenem ut fraudulentum et improbum criminantur, ut qui tentandi causa Jesum adierit. Ego vero illum avarum et pecuniarum amantem dicere non dubitem, quando Christus talem illum esse demonstravit; fraudulentum vero nequaquam, quandoquidem non tutum est de occultis audacter judicare, cum maxime de quopiam accusando agitur; atque etiam quod Marcus illam suspicionem removerit, nam ait: — respiciens Jesus dilexit eum . . . . . Si tentans accessisset, non moerens ob illa, quae audierat, recessisset; hoc enim nunquam ex Pharisaeis aliquis est passus, sed confutati magis indignabantur. Hic vero non sic; sed tristis abit, quod signum non parvum est, ipsum non cum mala voluntate accessisse, sed cum imbecilliore, et vere vitam concupivisse, sed gravissimo fuisse morbo detentum — κατέχεσθαι ἑτέρῳ πάθει χαλεπωτάτῳ.

War dieß die erste Bedingung zu einer gründlichen Besserung, welche als Frucht der Belehrung sich ergeben sollte, so frägt es sich, wie

die Belehrung über die Vollkommenheit jene Bedingung, die Erkenntniß der eigenen Unvollkommenheit, für den Jüngling herbeizuführen geeignet war. Das bisherige Resultat der Erklärung läßt uns dies noch keineswegs erkennen, wie die letzte Antwort Jesu die Einsicht über die sündhafte Richtung des Herzens bei dem Jünglinge hätte erzielen können. Dagegen ergibt sich leicht, wie dieses bewirkt wurde, wenn man die Antwort noch weiter mit Beziehung auf die Schwierigkeit des Verständnisses, welcher sie beim Jünglinge begegnen mußte, ins Auge faßt. Als dieser den Wunsch und die Meinung, daß er vollkommen sei, vor Jesus äußerte, dachte er sich unter der Vollkommenheit nichts Anderes, als die Beobachtung des Gesetzes, und hatte von höheren Stufen der Vollkommenheit nicht im Entferntesten eine Ahnung. Indem nun Jesus davon auf die höhere Vollkommenheit überging, ohne dabei besonders zu sagen, daß die von ihm empfohlene Vollkommenheit eine andere, als diejenige sei, von welcher der Jüngling allein etwas wußte, so mußte dieser nothwendig glauben, Christus stelle die Forderung, alle seine Güter zu verkaufen und den Erlös den Armen zu geben, an die Vollkommenheit in seinem, des Jünglings, Sinne, also an die für den Eingang in's Himmelreich nothwendige; er hielt demnach das, was nur ein Rath war, für ein Gebot, und weil er (durch den Mund des gottgesendeten Lehrers) dieses Gebot an sich ergehen sah, hatte er die Aufforderung, demselben zu gehorchen, wenn er sich des ewigen Lebens nicht verlustig machen wollte. Auf diese Weise wurde der Jüngling von Christus geprüft oder zur Selbstprüfung geführt.

Christus richtete die Aufforderung der Antwort an den Jüngling, ohne daß er den Uebergang von der Vollkommenheit in des Jünglings Sinne zu der höhern seiner Nachfolge in irgend einer Weise angedeutet hätte, außer vielleicht durch eine kräftige Betonung des Wortes „Vollkommen" (was übrigens durch das Fehlen dieser Wendung bei Mk. und Lk. nicht gerade sehr wahrscheinlich gemacht wird); er ging zu derselben über, wie wenn er bei dem Jünglinge die richtige Auffassung hätte voraussetzen können. Da er aber diese Voraussetzung nicht machen konnte, vielmehr wohl wußte, in welchem Sinne der Jüngling die Vollkommenheit verstand, so schlug er offenbar im pädagogischen Interesse dieses Verfahren ein, daß er den Jüngling die Antwort als mit Beziehung auf die niedere oder nothwendige Vollkommenheit gegeben auffassen und anwenden lassen wollte, während er selbst den höheren Sinn damit verband und verbunden

wissen wollte. Es liegt hierin kein Widerspruch, ebenso wenig als in einem solchen Verfahren eine Akkommodation an eine irrige Vorstellung erblickt werden kann. Der Irrthum des Jünglings bestand darin, daß er die vollkommene Gesetzeserfüllung für die höchste Vollkommenheit, für **die** Vollkommenheit hielt; Christus konnte ihn von diesem Irrthume dadurch heilen, daß er ihm geradezu und direkte den Unterschied einer doppelten Vollkommenheit klar machte, indem er ihm sagte, daß es außer der Vollkommenheit im gewöhnlichen oder gesetzlichen Sinne noch eine höhere gebe, und daß er von dieser rede; er konnte denselben Zweck aber auch dadurch erreichen, daß er dem Jünglinge in solcher unzweideutigen Weise antwortete, daß sich der Sinn der Antwort ihm sogleich und von selbst erschließen und seine Meinung als eine irrige herausstellen mußte, die ihren Grund nicht in den Worten Christi, sondern in seiner eigenen unrichtigen Auffassung der Vollkommenheit hatte. Christus stellte ihm ohne weitere Erklärung die höhere Vollkommenheit selbst entgegen, und der Jüngling kam zu der Erkenntniß, daß es eine höhere Vollkommenheit, als die von ihm gedachte, gebe und **Jesus** von derselben rede, dadurch, daß er das an sie Geforderte auf die gebotene Vollkommenheit anwenden wollte. Christus schloß an die zwar richtige, aber nicht allein richtige Vorstellung des Jünglings an, um auf die andere Vollkommenheit, welche dem Gedanken des Jünglings ferne lag, überzugehen, mit Rücksicht auf welche er die Meinung des Jünglings, daß er vollkommen sei, verneinte; diese Verneinung begründete er durch die *bestimmteste* Hinweisung auf die ihm abgehende höhere Vollkommenheit, so daß der Jüngling, indem er diese erkannte, einsah, wie er sich geirrt, indem er die Gesetzesvollkommenheit für die höchste und alleinige hielt. Die richtige Erkenntniß und die Lösung des Irrthums wurde also dadurch herbeigeführt, daß Christus den Jüngling das von der höheren Vollkommenheit Ausgesagte auf die niedere gesetzliche beziehen ließ, um ihm dadurch, daß sich ihm die Unmöglichkeit, eine solche Beziehung anzunehmen, ergab, die Einsicht zu verschaffen, daß es noch eine höhere Vollkommenheit gebe, und daß die Aufforderung, Alles zu verlassen und dem Herrn nachzufolgen, mit Beziehung auf diese gestellt worden sei.

Die Beschränktheit und Verkehrtheit des Jünglings konnte dieses richtige Verständniß der Antwort nicht augenblicklich gewinnen; so lange dieselbe aber noch nicht erreicht war, mußte er auch glauben, daß die Aufforderung Christi der Vollkommenheit in seinem Sinne

gelte; er glaubte zu hören, daß der Wille Gottes von ihm das Opfer des Reichthums fordere, und indem er dieser Aufforderung nachzukommen Bedenken trug, konnte er fühlen und gewahren, wie weit er die Bereitwilligkeit besitze, Allem, was er als Gebot Gottes erkennen würde, zu gehorchen. Christus behandelte den Jüngling so, als ob er hätte den Fall setzen wollen, daß eine der Bedingungen, unter welchen das Gerathene für den Einzelnen zum Gebote wird, vorhanden wäre; aber er setzte einen solchen Fall nicht, da er die Annahme der Bedingung von Seiten des Jünglings, der das Verlangen nicht nach der höheren, sondern nach der Vollkommenheit der Gesetzesbeobachtung geäußert hatte, nicht voraussetzen konnte; indem jedoch der Jüngling die Vollkommenheit in seinem Sinne für dieselbe hielt, von welcher Christus sprach, trat wirklich der Fall ein, daß die Bedingung für ihn vorhanden war, und da er den Zweck der Vollkommenheit wirklich erfaßt und sich bereit erklärt hatte, den dahin führenden Weg zu wandeln, so kam er durch Vernehmung der Aufforderung Christi in die Lage, wo der darin bezeichnete Weg von ihm zu betreten war, wenn er nicht die Bedingung zurücknehmen und von der Verfolgung des vorgesetzten Zieles abstehen, dadurch aber die Mangelhaftigkeit seiner sittlichen Kraft für die Befolgung des unter dieser Bedingung Geforderten, also die Unvollkommenheit seines Strebens zugestehen wollte. Daß die Bedingung vorhanden sei, glaubte er nur in schnell vorübergehendem Irrthum; indem er die Gebote der höheren Vollkommenheit auf sich anwandte, wurde er ebenso seiner Unvollkommenheit bewußt als zur richtigen Auffassung der Worte Christi geführt. Ehe er die Unmöglichkeit, das Wort Christi: „Eines fehlt dir noch" auf die gesetzliche Vollkommenheit, deren er sich befleißigte, zu beziehen, erkannte und auf dem Wege zu dieser Erkenntniß hatte er Gelegenheit und Veranlassung, einen Blick in sich selbst zu werfen, der ihn über das Gefährliche und Verkehrte seines sittlichen Zustandes nicht mehr im Zweifel lassen konnte, so daß er in dem Worte: „Eines fehlt dir noch," die heilsame Belehrung erhielt: daß ihm noch Vieles fehle zur Würdigkeit für das ewige Leben. Damit hatte aber die Frage: „Was fehlt mir noch?" ihre vollständige Beantwortung nach allen Seiten erhalten.

Der Irrthum konnte nicht lange andauern, sondern mußte bald einer besseren Erkenntniß weichen; dieser ernstlich nach der Wahrheit suchende Jüngling mußte, als er die Antwort vernommen, die einzelnen Momente derselben sich vorführte und die Worte Christi in genauere Erwägung zog, sogleich erkennen, daß von jener anderen

Vollkommenheit in derselben die Rede sei, durch welche man sich des ewigen Lebens in besonderer Weise versicheren und höherer Stufen der Seligkeit theilhaftig machen könnte. Die anfängliche Ueberraschung bei Vernehmung der Antwort, welche ihm ganz Unerwartetes sagte, veranlaßte ihn zunächst, die letzten Worte Christi im Verhältnisse zu den früheren Antworten zu betrachten, mit welchen sie ihm im Widerspruche zu stehen schienen; aber gerade der Schein des Widerspruches war es, was in ihm zuerst die Vermuthung hervorrufen mußte, daß die Antwort von ihm unrichtig verstanden worden sei, da er doch nicht glauben konnte, daß Christus, der große Lehrer, sich in so auffallenden Widerspruch mit seiner vorigen Antwort gesetzt habe, die ganz bestimmt gelautet hatte und ebensowenig einer Ergänzung oder näheren Erklärung bedurfte, als von Jesus angedeutet war, daß er eine solche zu geben beabsichtigt habe. Mußte der Schein des Widerspruches in dem Jünglinge die ersten Zweifel über die Richtigkeit seiner Auffassung der Antwort erwecken, so kam dazu als ein Weiteres, was diese seine Zweifel unterstützte und ihn dem richtigen Verständnisse noch näher führte, die Wahrnehmung der Thatsache, daß die arme Nachfolge Christi nicht Allen, die sich an Christus anschlossen im Glauben und in der Hoffnung, das ewige Leben zu erhalten, sondern nur einer kleineren Anzahl, zunächst nur den Jüngern, die er um sich gesammelt hatte, zur Pflicht gemacht wurde.

Indem der Jüngling dadurch hinlänglich Anregung und Anleitung zur Gewinnung des richtigen Verständnisses erhielt, so konnte die Antwort selbst, die in der bestimmtesten Form gegeben war und nachdrücklich den Gegensatz von „Leben" und „Vollkommenheit" hervorhob, bei wiederholter Erwägung keinen Zweifel mehr darüber bestehen oder aufkommen lassen, daß Jesus das Weggeben des Reichthums als den Weg einer höheren Vollkommenheit ihm habe empfehlen, aber nicht, wie er geglaubt hatte, als den Weg zum ewigen Leben habe bezeichnen wollen. So war durch Alles und in jeder Weise das richtige Verständniß der Antwort, wenn sie richtig vernommen worden war, als das Resultat des inneren Processes, der sich in dem Jünglinge unmittelbar vollziehen mußte, so sehr gesichert, daß Jesus nicht durch weitere nachträgliche Erklärungen über den Sinn seiner Rede ihm zu Hilfe zu kommen für nöthig erachtete; es hätten solche Erklärungen keinen Zweck mehr haben können, als etwa den Proceß und die Herbeiführung der besseren Erkenntniß zu beschleunigen, was aber nicht als nothwendig und vielleicht nicht einmal als sehr wün-

schenswerth erscheinen konnte, da die in dem Jünglinge eingetretene Beunruhigung die heilsamste Wirkung zu üben geeignet war, indem sie ihn über sich aufklärte und ihm seine Unvollkommenheit zum Bewußtsein brachte. Eine weniger schnell vorübergehende, also mehr anhaltende Beunruhigung versprach, weil sie zugleich kräftiger war, auch nachhaltiger zu sein in ihren Wirkungen.

Der Jüngling, welchem in der Antwort Jesu ein Gebot vorgehalten zu werden schien, das jeder ernstlich nach dem Heile Strebende zu beobachten habe, konnte sich zu einer solchen Entsagung nicht entschließen; er fühlte, daß er dazu selbst um den Preis des ewigen Lebens die Kraft nicht oder nur sehr schwer gewinnen könnte; er gewahrte, daß er selbst um des ewigen Lebens willen kaum von der Welt sich loszusagen vermöchte. So kam er zur Erkenntniß, daß sein Wille noch sehr schwach und seine Anhänglichkeit an die Welt noch so groß war, daß er die Kämpfe gegen sie nicht bestehen könnte. Er wußte jetzt, wie es sich verhielte, wenn ihm die Alternative gestellt würde: entweder die Reichthümer dieser Welt oder das ewige Leben, entweder die Welt und ihre Lust oder Gott und sein Wille; in die Lage gebracht, wo er sich entscheiden sollte, ob, wenn der Wille Gottes das Aufgeben des Reichthums von ihm forderte, er dazu bereit wäre, sah er, daß ein solches Opfer zu bringen über seine Kräfte ginge und seine Bereitwilligkeit, dem Gesetze in Allem, was es ihm auferlegte, zu gehorchen, an dem inneren Widerstande, welchem sie begegnete, leicht zu Schanden würde. Wenn, was angenommen werden könnte, der Jüngling, die göttliche Sendung und Auktorität Jesu erkennend, im Weggehen innerlich dem (geglaubten) Gebote den Gehorsam zu verweigern sich entschied, also einer göttlichen Aufforderung innerlich direkt sich widersetzte, nicht bloß Schwierigkeiten empfand, ihr nachzukommen, so mußte dieser unglückliche Ausgang der Prüfung dazu beitragen, ihm das Gefährliche und Mißliche seines Zustandes recht fühlbar zu machen und lebhafter zum Bewußtsein zu bringen. Er hatte Gott, wenn auch nur in innerlichem Entschlusse, die Treue gebrochen und den Gehorsam versagt und um des zeitlichen Gutes willen die Hoffnung des ewigen Lebens dahingegeben; er liebte die Welt mehr als Gott. Jetzt begann die Warnung vor dem Reichthum für ihn eine besondere Bedeutung zu gewinnen und konnte bei dem jungen Manne, welcher vom besten Willen beseelt und im Glauben an Gott sich des ewigen Lebens theilhaftig zu machen aufrichtig bemüht war, ihre Wirkung nicht verfehlen.

* Augustinus a. a. O. (Br. an Hilarius): Fieri potest, ut dicatur Christiano ab aliqua potestate: Aut Christianus non eris, aut si in hoc permanere volueris, domum possessionesque non habebis. Cum vero etiam illi divites, qui in suis divitiis sic statuerant permanere, ut ex eorum bonis operibus promererentur deum, haec dimittant potius propter Christum, quam propter haec Christum, ut accipiant in hoc saeculo centuplum, cujus numeri perfectione significantur omnia; fideli quippe homini totus mundus divitiarum est, fiuntque hoc mundo quasi nihil habentes et omnia possidentes, ut in futuro saeculo possideant vitam aeternam, ne propter ista dimisso Christo in mortem praecipitentur aeternam; Hac quippe lege et conditione non illi tantum, qui mentis excellentia perfectionis consilium receperunt, ut vendita sua pauperibus distribuerunt et humeris ab omni seculi hujus sarcina liberioribus levem Christi sarcinam ferrent, sed etiam quisquis infirmior et illi gloriosissimae perfectioni minus idoneus, qui tamen se meminit veraciter esse Christianum, cum audierit sibi proponi, quod nisi haec omnia dimiserit, dimissurus est Christum, apprehendet potius turrim fortitudinis a facie inimici; quia cum eam in sua aedificaret fide, computavit sumtus, quibus perfici posset; id est eo animo accessit ad fidem, ut huic saeculo non solum verbis renunciaret; quia et si emit aliquid, tanquam non possidens erat, et si utebatur mundo, tanquam non utens erat, non sperans in incerto divitiarum, sed in deo vivo. Cum enim omnis, qui renunciat huic saeculo, sine dubio renunciet omnibus, quae sunt ejus, ut possit Christi esse discipulus: ipse enim, cum de sumtibus ad turris aedificium necessariis et de bello adversus regem alterum praeparando similitudinem praemisisset, adjunxit sic: Qui non renunciat omnibus, quae sunt ejus, non potest meus esse discipulus (Luc. 14, 33), profecto renunciat etiam divitiis suis, si quas habet, aut sic, ut eas omnino non diligens, totas distribuat indigentibus et superfluis exoneretur sarcinis, aut sic, ut pius diligens Christum, spem ab eis transferat in ipsum, atque ita utatur illis, ut facile tribuens et communicans thesaurizet in coelo, paratusque sit, quemadmodum parentes et filios et fratres et uxorem, hoc modo et istas relinquere, si talis conditio proposita fuerit, ut nisi dimisso Christo eas habere non possit. Nam si aliter huic saeculo renunciat, quando accedit ad fidei sacramentum, facit quod de lapsis beatus Cyprianus ingemuit, dicens: Seculo verbis solis renunciantes, non factis. De hoc quippe dicitur, cum veniente tentatione, magis ista metuit amittere, quam Christum negare: Ecce homo, qui coepit aedificare et non potuit perficere... Habemus utriusque sexus divites clarissimasque personas martyrii gloria sublimatas. Ita multi, quos rerum suarum venditione piguerat ante perfici, Christi imitata passione sunt repente perfecti, et qui nonnullam infirmitatem carnis et sanguinis suis divitiis perfecerunt, subito adversus peccatum pro fide usque ad sanguinem certarunt.

* Erasmus v. Roterd. hat die doppelte Beziehung und Bedeutung, welche die Aufforderung Jesu an den Jüngling hatte, wahrgenommen, aber es unterlassen, sie näher zu begründen und durchzuführen. Quaedam (Christus) ita commendat, ut tamen non exigat, praemio sollicitans, qui possint assequi, non poenam

comminans, si nequeant. Si quidem Matthaei cap. 19. beatos pronunciat eunuchos, qui se ipsos execuerunt et evirarunt propter regnum Dei. Non dicit infelices, qui legitimum matrimonium caste pureque colunt. Fortassis huc pertinet, quod juveni dicit: Si vis perfectus esse, vade, vende omnia, quae possides, et veni, sequere me. Nam mihi potius videtur ad universos Christianos pertinere, quorum nemo non debet esse hoc animo, ut, si quid ejusmodi postularet Christi gloria, cuncta libenter sit pro derelictis habiturus: si quidem perfecti nomine Christianum designat. In der Anleitung zum theol. Studium (Ratio s. Methodus etc.).

* Wenn Neander in seinem „Leben Jesu Christi" sagt: „Obgleich man es nicht für unwahrscheinlich erklären kann, daß es ein Jüngling gewesen sei, auf dessen jugendliches Gemüth Christi Vortrag in der Synagoge so gewaltigen Eindruck gemacht hatte, so macht doch der ganze Ton der Rede wahrscheinlicher, daß der Redende ein bejahrterer Mann ist, dem das Bewußtsein eines von Jugend auf geführten tadellosen Lebens ein Vertrauen der Selbstgerechtigkeit gab," so müssen wir gerade das Gegentheil behaupten, daß nämlich der Eindruck, welchen die Reden und das Benehmen des Mannes machen, es als höchst unwahrscheinlich erscheinen lassen, daß er nicht ein jüngerer, sondern ein schon bejahrterer Mann gewesen sei; — seine Naivetät und Unbefangenheit, sein zu großes Selbstvertrauen, die geistige Unreife, die er offenbart, seine Unruhe und Unbedächtigkeit sind ganz dem jugendlichen Alter zukommende Eigenschaften und Erscheinungen. Wir würden der Ansicht Neanders beizupflichten nicht einmal dann uns entschließen können, wenn in dem Worte ἐκ νεότητός μου oder in der Bezeichnung ἄρχων wirkliche Schwierigkeiten für die Annahme, daß der Mann noch jung gewesen sei, erkannt werden wollten. S. oben S. 4 f.

4.

„Da ward er (der Jüngling) traurig über dieses Wort und ging betrübt davon; denn er hatte viele Güter. Und Jesus blickte umher und sprach zu seinen Jüngern: Wie schwer werden die, welche viel Geld haben, in das Reich Gottes eingehen!" Mk. 10, 22. 23, vgl. die flgg. VV. Mt. 19, 22 ff. Lk. 18, 23 ff.

Der Jüngling, welcher irriger Weise glaubte, daß Jesus von ihm auch noch das Opfer seines irdischen Besitzes verlange, zeigte sich durch diese Aufforderung in hohem Grade überrascht (was bei Markus durch das Wort στυγνάσας ausgedrückt ist) und ging traurig hinweg; denn der Reichthum fesselte sein Herz, und von demselben sich zu trennen, besaß er nicht die ausreichende Kraft. Wie sah er sich getäuscht in der freudigen Zuversicht und Erwartung, die sich in der Frage: „Was fehlt mir noch?" kundgegeben hatte! Er sollte all sein Hab und Gut weggeben, um die zum Eingehen in das ewige Leben, nach welchem er verlangte, nothwendige Vollkommenheit zu besitzen;

mußte ihm nicht alle Hoffnung, das Ziel, welches er in eifrigem Streben verfolgte, zu erreichen, durch diese Worte Jesu benommen zu sein scheinen, da er die Bedingung nicht zu erfüllen vermochte? Je weniger er dazu die Kraft in sich fand und je größer sein Verlangen nach dem ewigen Leben war, um so größer mußte seine Trauer sein, welche die Antwort des Herrn in ihm hervorrief, und die Enttäuschung mußte um so schmerzlicher sein, als er zu seiner zuversichtlichen Erwartung durch die füheren Antworten Jesu berechtigt worden zu sein glaubte. Er verließ also den Herrn, dessen Antwort so bestimmt gelautet hatte, daß jede weitere Verhandlung überflüssig geworden war.

* Vgl. Calmet zu Mt. 19. 21: Non eo haec dicit Christus, ut eadem, quae adolescenti huic proponuntur, exigi ab omnibus Christianis putes, teque statim perfectum fore, ubi divitias reliqueris aut Christi clientelam amplexus fueris. At procul dubio ingens salutis impedimentum removebis et perfectionis iter ingredieris. Ad hoc iter Christus hortatur adolescentem, quem ex ea parte infirmum esse norat opesque propensius amare, quam opus esset. Quamobrem cum audisset adolescens verbum, abiit tristis; erat enim habens multas possessiones. Vgl. Chrysostomus a. a. O.: Non enim sic detinentur ii, quibus paucae facultates, ut ii, qui multa rerum copia fruuntur: tunc enim violentior cupiditas; id quod dicendi finem non faciam, nempe accessione opum majorem accendi flammam et possessores pauperiores effici quia pluribus corripiuntur cupiditatibus et indigentiam magis sentiunt. Hic animadvertas velim, quantam morbus vim exhibuerit: illum enim, qui cum gaudio et alacritate accesserat, ubi Christus jussit pecunias abiccere, — ἐπειδὴ ἐκέλευσεν ὁ Χριστὸς ῥίψαι τὰ χρήματα, — ita obruit et afflixit, ut ne responsionem quidem daret, sed silens tristis et moestus abiit. Cornelius a Lapide scheint dadurch, daß er bei der Erklärung der Stelle auf den im Hebräer-Evangelium sich findenden Beisatz zur Erzählung des Evangeliums hinweist, zu erkennen zu geben, daß er ebenfalls die Traurigkeit des Jünglings mit der von Jesus ihm gewordenen Ueberführung wegen seiner sündhaften Hingegebenheit an den Reichthum habe in Verbindung bringen wollen, obwohl er diese Ueberführung nicht weiter nachweist.

* Die Traurigkeit des Jünglings läßt sich nicht erklären, wenn er das, wozu Christus ihn aufgefordert hatte, als bloßen Rath, als ein Mittel zu einer Vollkommenheit, nach welcher ihn gar nicht verlangte, und von der der Eingang in's Leben, nach welchem er strebte, nicht abhängig war, erkannte. Dieß ist gegen die Anmerkung Reischl's z. Matth. 19, 22 einzuwenden: „Je mehr der Jüngling Besitzthümer hatte, desto mehr war er durch sie geknechtet. Nun gerade im Angesichte der vollkommenen, der himmlischen Freiheit der Kinder Gottes, die ihm durch Jesus angeboten worden, mußte er den Schmerz dieser Bande des Reichthums recht tief empfinden, ohne sie zerbrechen zu können, eben weil er sie nicht entschieden zerbrechen wollte." Vor dem Angesichte des Jünglings stand nicht die vollkommene, himmlische Freiheit der Kinder Gottes, da seine Fassungskraft diese, wenn gleich ihm vorgeführte, noch nicht zu erkennen vermochte, sondern es stand

vor seinem Angesichte nur die Armuth der Apostel, die nichts Einladendes für ihn hatte, und zu welcher nicht verpflichtet zu werden, im Gegentheil für ihn etwas Erfreuliches sein mußte. Die Idee der höhern Vollkommenheit hatte er noch nicht gewonnen. Im Sinne von Reischl erklärt die Traurigkeit auch Bisping und Arnoldi, während Schegg glaubt: der Jüngling sei traurig geworden darüber, daß Jesus nicht auch Reiche zum Apostolate zulassen wollte, ohne das Weggeben des Reichthums zu verlangen, — worüber schon oben gesprochen wurde. J. Bucher, d. Leben J. Chr. S. 658: „Da nun der Jüngling diese Antwort hörte, ging er traurig weg; denn er hatte ein großes Vermögen; traurig ging er: denn er sah ein, daß er nur in der Nachfolge Christi seinen innern Drang befriedigen könnte; auf der andern Seite fühlte er sich zu schwach, sich von seinem Reichthum zu trennen." Der Jüngling fühlte sich also unglücklich bei seinem Reichthume und sah kein anderes Mittel, um zur Ruhe zu kommen, als die Nachfolge Christi. Die Traurigkeit wäre erklärlich gewesen, wenn Christus ihn nicht hätte in die Nachfolge aufnehmen wollen; aber bei der Erklärung Buchers ist weder die Nichtannahme des Anerbietens Christi noch die nachfolgende Traurigkeit zu verstehen.

Wenn Origenes den Grund der Traurigkeit des Jünglings in seiner großen Anhänglichkeit an die Welt und der überaus großen Schwierigkeit, sich von seinem Reichthume zu trennen, fand, so setzt dieß ebenfalls voraus, daß er sich habe von ihm trennen wollen und zwar um der höheren Vollkommenheit willen. Augustinus spricht sich in der Epist. ad Paulinum in ähnlicher Weise aus: Nescio quo modo, cum superflua et terrena diliguntur, arctius adepta, quam concupita constringunt. Nam unde tristis ille discessit, qui consilium vitae aeternae quaerebat a Domino, cum audisset vendenda esse omnia sua et distribuenda esse pauperibus et habendum thesaurum in coelo, si vellet esse perfectus, nisi quia magnas, ut Evangelium loquitur, habebat divitias? Aliud est enim nolle incorporare, quae desunt, aliud jam incorporata divellere. Illa velut cibi repudiantur, illa velut membra praeciduntur. (Epist. ad Probam sagt er ähnlich: Divitiae quippe atque fastigia dignitatum ceteraque hujusmodi, quibus se felices esse putant mortales verae illius felicitatis expertes, quae plus excruciant adeptae timore amissionis quam concupitae adeptionis amore.) Vgl. oben d. Cit. aus d. Br. an Hilarius. Im Sinne des h. Augustinus erklärt die Traurigkeit auch Maldonat: Tristis abiit, quia, cum mandata servavisset, non existimabat, quidquam sibi tam arduum, quam Christus dixit, ad consequendam perfectionem superesse, ut vendenda sibi omnia bona essent et pauperibus distribuenda. Er sagt noch: Haeretici interpretantur, propterea tristem abiisse, quia victus atque confusus conscientia sua foret, quod mandata non servavisset, quemadmodum se paullo ante jactaverat. Gewiß bestand die Erfahrung, die der Jüngling gemacht, in etwas Anderem, als darin, daß er erkannte, er habe die Gebote (die aufgeführten) nicht beobachtet. Uebrigens erklären, wie oben gezeigt wurde, auch kirchliche Schriftsteller so, aber freilich ist nach der Bemerkung Maldonats der beiderseitige animus ein verschiedener, z. Mt. 19, 21. Nach Clemens v. Alexandrien hätte die Traurigkeit darin ihren Grund gehabt, weil die Aufforderung Christi dem Jünglinge eine zu schwere Last auferlegen wollte, der er sich zu unterziehen keine Lust hatte, da ihm mit seinen

Reden, in welchen er den Wunsch äußerte, das ewige Leben zu erlangen, gar nicht Ernst gewesen wäre; siehe oben S. 4.

Darauf redete der Herr von den Gefahren des Reichthums und von der Schwierigkeit, welche der Reichthum der Erlangung des Heiles entgegenstelle, in einer Weise, daß die Jünger sich verwunderten und sprachen: „Wer kann denn selig werden?" Worauf Jesus antwortete: „Bei den Menschen ist das unmöglich; bei Gott aber ist Alles möglich." Es hatte sich an dem Jünglinge deutlich erwiesen, wie große, selbst beim redlichsten Streben nach der Gerechtigkeit nicht oder kaum überwindliche sittliche Gefahren der Reichthum für seinen Besitzer mit sich führe; es war an ihm sichtbar, daß das, was bloß als Mittel der höheren Vollkommenheit empfohlen worden war, selbst als Mittel zum Eingange in's Reich Gottes empfohlen werden durfte; weil nämlich der Reichthum so große Gefahren bringt, indem er leicht das Herz gefangen nimmt und eine der Liebe Gottes widerstrebende und mit ihr unvereinbare Anhänglichkeit an die Welt, wenn auch nicht erst erzeugt, so doch nährt und befestigt, so ist es jedenfalls besser und sicherer, sich desselben zu entledigen, als ihn zu bewahren; es würde bei der Größe dieser Gefahren sogar nothwendig sein, den Reichthum wegzugeben, wenn dem Reichen nicht Mittel geboten wären, durch welche er denselben begegnen kann. So erklärt es sich leicht, daß Jesus in den angeführten Versen das Aufgeben des Reichthums, welches er vorher als Weg der höheren Vollkommenheit empfohlen hatte, nun sogar als Mittel zur Erlangung des Lebens empfehlen zu wollen scheint. Der Herr nimmt von dem Verhalten des Jünglings nicht sowohl Anlaß, auf die Gefahren des Reichthums (wie auf etwas Anderes) überzugehen; sondern, da eben diese Gefahren des Reichthums für die Erwerbung des Heiles an dem Jünglinge selbst hervorgetreten waren, so war er dadurch, durch diese an dem Jünglinge sichtbar gewordene Gefährlichkeit des Reichthums, aufgefordert, auf dieselbe noch ausdrücklich hinzuweisen und auf das in dem Reichthume liegende allgemeine Hinderniß für das Streben nach dem Besitze des ewigen Lebens besonders aufmerksam zu machen.

* Thomas v. Aquin, Opuscul. XVII, c. 7 (De perfect. vitae spirit.): Utilius est ad vitam aeternam consequendam divitias abjicere, quam eas possidere; quia possidentes divitias difficile intrant in regnum coelorum, eo quod difficile sit affectum divitiis possessis non alligari, quod jam facit impossibilitatem intrandi in regnum coelorum. Salubriter ergo Dominus consuluit tanquam utilius, ut divitiae relinquerentur. Sed potest aliquis contra praemissa objicere, quia Matthaeus, Bartholomaeus et Zachaeus divitias habue-

runt et tamen in regnum coelorum intraverunt. Sed hoc Hieronymus solvens dicit: „Considerandum est autem, quod eo tempore, quo intraverunt, divites esse desierunt.“ Si quis vero ex hoc arguere velit, inutile esse consilium Domini de divitiis dimittendis, quia Abraham divitias possidens fuit perfectus, ad hoc patet jam responsio ex praedictis. Non enim Dominus ea ratione hoc dedit consilium, quasi divites perfecti esse non possint aut intrare in regnum coelorum, sed quia non de facili possunt. Magna ergo fuit virtus Abrahae, quia etiam divitias possidens a divitiis liberum animum habuit; sicut et magna virtus fuit Samson, qui absque armis cum sola mandibula asinae multos hostes prostravit; nec tamen consilium inutiliter datur militi, ut ad bellum accedens assumat arma ad hostes vincendos. Nec ergo inutiliter datur consilium perfectionem desiderantibus, ut dimittand divitias, quia in divitiis Abraham potuit esse perfectus. Facta enim mirabilia non sunt ad consequentiam trahenda, quia infirmi ea magis mirari et laudare possunt, quam imitari.

* Indem man die besondere Beziehung und Bedeutung, welche der von Christus gegebene Rath durch des Jünglings geistige und sittliche Beschaffenheit erhielt, nicht genug hervorhob, übersah man den inneren Zusammenhang der Worte Christi an die Jünger mit der dem Jünglinge gegebenen Belehrung, und glaubte man daher, damit die Räthe stehen bleiben könnten, einen bloß äußeren Zusammenhang statuiren zu müssen; man darf aber nicht unbeachtet lassen, wie der Herr gerade in der Rede an die Jünger von Neuem bekräftigt, daß die Aufforderung zum Aufgeben des Reichthums als ein Rath aufzufassen sei. Wie daher diese Worte Jesu ganz fälschlich gegen die Lehre von den Räthen geltend gemacht werden, so thut man, wie es scheint, nicht gut daran, zu ihrer Rechtfertigung und zu ihrer Vertheidigung den inneren Zusammenhang in Abrede zu stellen, wie wieder in der neuesten Auflage des Lehrbuches der katholischen Moral von K. Martin geschieht, wo gegen J. Müller's Polemik bemerkt wird (S. 76): „Den für dieselbe Ansicht geltend gemachten Grund, daß durch die V. 23 folgenden Worte: „Wahrlich, ich sage euch, ein Reicher wird schwerlich in's Himmelreich eingehen“, der Jüngling der Seligkeit unwürdig erklärt worden, schneidet Maldonat durch die Bemerkung ab: Christus habe von dem Benehmen des Jünglings nur die äußere Veranlassung hergenommen, das mit V. 23 anhebende Gespräch über die Gefahren des Reichthums überhaupt einzuleiten, und diese Worte haben daher keine unmittelbare Beziehung auf den Jüngling gehabt; vergl. Maldonat a. a. O. zu V. 23.“ Durch dieses „Abschneiden“ wird jedoch höchstens erreicht, daß gegen den Einwurf die Lehre von den Räthen (so weit es sich um die Anrufung dieser Stelle handelt) als eine mögliche behauptet, nicht aber, daß der Einwurf selbst als ein unmöglicher nachgewiesen wird, was durch die Darlegung des inneren Zusammenhanges geschieht, welchen wir schon bei älteren Auslegern hervorgehoben sehen.

* Der Reichthum ist der Antheil des Menschen an der äußeren Welt, bei dessen Beschaffenheit große Gefahr ist, durch ihn von Gott abgezogen und dem Selbst- und Weltdienste überliefert zu werden. Beim Jünglinge hatte es sich gezeigt, daß dem Menschen die irdischen Güter gefährlich werden können; es war ein Beispiel, an welcher sich die Lehre Christi über den Reichthum bewahrheitete.

Daher redet der Herr nach dem Weggange des Jünglings weiter über die Gefahr des Reichthums, mit Rücksicht auf welche er allen Menschen den Rath gibt, den er dem Jünglinge ertheilt: den Reichthum zu verlassen und ihm nachzufolgen. Ist aber die Rede Jesu an die Jünger nach dem Weggange des Jünglings so aufzufassen, so erscheint der Reichthum in einem ganz anderen Verhältnisse, als wie es von Schegg dargestellt ist, wo er sagt (Evang. nach Matth. S. 33): „Christus spricht diese Worte (V. 23. 24), wie ich dafür halte, beispielsweise. Vom Reichthume nimmt er Veranlassung zu zeigen, wie schwer es dem Besitze werde, das Himmelreich zu gewinnen; denn Niemand kann zwei Herren dienen . . . Ganz dasselbe hätte er auch von jedem irdischen Gute sagen können: Wie schwer hält es, daß ein Weiser, wie schwer, daß ein Verheiratheter in das Himmelreich eingehe."

Die Schwierigkeit, in das Reich Gottes einzugehen, ist für Alle, welche Reichthümer besitzen, nach den Worten Jesu eine so große, daß sie fast als Unmöglichkeit bezeichnet werden muß. „Et iterum dico vobis, setzt Jesus bei, facilius est camelum per foramen acus transire, quam divitem intrare in regnum coelorum." Mt. 19, 24. Der h. Chrysostomus bezieht diesen Vers auf die Reichen, welche in sündhafter Anhänglichkeit an den Reichthum gefesselt sind, während er den vorhergehenden (Quam difficile divites intrabunt in regnum coelorum!) auf die Reichen überhaupt deutet. Die Schwierigkeit wird zur Unmöglichkeit, wenn der Reiche den Gefahren, durch die Sorge für das Zeitliche und den trügerischen Reichthum dem Göttlichen entfremdet und von der Thätigkeit für das Heil der Seele abgezogen zu werden, nicht genugsam kräftigen Widerstand leistet. Schwierigkeit und Unmöglichkeit dürfen aber nicht mit einander verwechselt werden; ob in den Worten Christi: Es ist leichter, daß ein Kameel &c. bloß ein hoher Grad von Schwierigkeit oder eine Unmöglichkeit behauptet werde, darüber gehen die Ansichten der Erklärer auseinander, und dieses ist es, worauf es bei jener Unterscheidung, die der h. Chrysostomus macht, ankommt. Hieronymus sagt z. d. St.: Quia divitiae habitae difficile contemnuntur, non dixit quod impossibile est, divitem intrare in regnum coelorum, sed difficile. Ubi difficile ponitur, non impossibilitas praetenditur, sed raritas demonstratur. Er erklärt sich darüber noch in folgenden Worten: Secundum hoc (nämlich nach den Worten: leichter wird ein Kameel durch ein Nadelöhr gehen &c.) nullus divitum salvus erit. Sed si legamus Esaiam, quomodo cameli Madian et Epha veniant ad Hierusalem cum donis atque muneribus, et qui quondam curvi erant et vitiorum gravitate distorti ingrediantur portas Hierusalem, videbimus quomodo et isti cameli,

quibus divites comparantur, cum deposuerint gravem sarcinam peccatorum et totius corporis pravitatem, intrare possunt per angustam et arctam viam, quae ducit ad vitam. Die geizigen Reichen sind von der Verheißung des ewigen Lebens ausgeschlossen; für sie ist es nicht blos schwer, sondern unmöglich, in's Reich Gottes einzugehen. Eos, qui divitias inordinate amant, impossibile est intrare in regnum coelorum, multo magis quam ad litteram camelum per foramen acus transire: hoc enim est impossibile, quia repugnat naturae, illud vero, quia repugnat divinae justitiae, quae est virtuosior omni natura creata. Thomas v. Aqu. in Opusc. XVII, c. 7.

* Danach sind diejenigen Behauptungen zu beurtheilen, welche, den Unterschied von Schwierigkeit und Unmöglichkeit übersehend, die Worte Christi auf die geizigen Reichen beziehen wollen; so lesen wir in der angeführten Moral von K. Martin (5. Aufl. S. 702): „Wenn z. B. der Heiland sagt, daß ein Reicher schwer in das Himmelreich eingehen werde, so meint er offenbar denjenigen Reichen, dessen Herz am Reichthum hängt, mithin den habsüchtigen oder geizigen Reichen, und der Apostel bezeichnet den Geiz geradezu als Götzendienst.“ Der Reiche kommt schwer in das Himmelreich, weil der Reichthum große Gefahren mit sich führt, denen zu widerstehen für den Besitzenden sehr schwer wird; die nachdrückliche Empfehlung der Armuth an unserer Stelle wird bei der angeführten Erklärung nicht genügend gewürdigt, wenn sie überhaupt noch zu einer Geltung gelangen kann.

* Wir können hier erwähnen, was Sepp, Geschichte der Apostel vom Tode Jesu bis zur Zerstörung Jerusalems, 2. Aufl., Schaffhausen 1866, S. 77, bemerkt: „Wie die heutigen Landesbewohner unterschieden die Juden zwischen פתח und שער (Thüre und Thor). Letzteres hat zwei Flügel zum Einlasse für Lastthiere und dreht sich in Angeln, während die kleine, kaum drei Fuß hohe Thüre in einem der Thorflügel angebracht ist, wodurch ein Mann gebückt hineingelangt. Noch zur Stunde heißen diese niederen Eingänge bei den Arabern der Oasen Nadellöcher. Dadurch fällt ein Licht auf jene, aus dem Leben gegriffenen Worte Christi: „Eher geht ein Kameel durch ein Nadelöhr ꝛc.“ Vgl. Maldonat zu Matth. 19. 24: Alii pejus in urbe Jerusolymitana portam quandam fuisse fingunt, quae foramen acus appellaretur, adeo humilem, ut cameli per eam, nisi exonerati, ingredi non possent; worüber Calmet sagt: Haec fabula est, fide indignissima. Thomas v. Aquin thut dessen Erwähnung mit dem Beisatze: per quod significatur, divites non posse transire per arctam viam, quae ducit ad vitam, nisi sordibus peccatorum et divitiis depositis, saltem non amando.

Wir übergehen die weiteren Bemerkungen, welche die Ausleger zu diesen Worten machen, und glauben, zur Erklärung derselben nur hervorheben zu sollen, daß nach dem flg. V. 25 die Jünger die Worte so verstanden, als ob Christus eine Unmöglichkeit habe behaupten wollen; es heißt daselbst: „Da die Jünger dieses hörten, verwunder-

ten sie sich sehr und sprachen: Wer kann denn (Griech. ἄρα, Vulg.: ergo, vgl. Mk. und Lk.) selig werden?" Warum verwunderten sie sich? Sie hatten offenbar Solches noch nie vom Herrn gehört. Wir lesen nicht, daß sie, als der Herr dem Jünglinge die Antwort, auf welche hin dieser wegging, ertheilt hatte, sich über dieselbe verwundert haben; sie erkannten eben darin kein Gebot, sondern nur einen Rath der höheren Vollkommenheit; aber über diese Worte, V. 25, verwunderten sie sich, weil sie auszusprechen schienen, daß es für die Reichen nicht möglich sei, in das Himmelreich einzugehen, womit von selbst gesagt gewesen wäre, daß für dieselben geboten sei, Alles wegzugeben, was sie haben. Mußte auch eine solche Auffassung der Worte allein schon durch die letzte Antwort Jesu an den Jüngling, die sie richtig verstanden, selbst als eine Unmöglichkeit erscheinen, so ließ doch ihre Ueberraschung sie dieß nicht sogleich bemerken, wenn nicht in ihrer Verwunderung zugleich auch die Ahnung dieser aus dem Widerspruche der Reden Jesu hervorgehenden Unmöglichkeit sich aussprach. Sie fanden Schwierigkeiten in den Worten, welche Jesus im Zusammenhange mit dem Rathe, den er dem Jünglinge ertheilte, gesprochen; es überraschte sie die folgende Rede, welche auszusagen schien, daß die Reichen schwerlich in's Reich Gottes eingehen können, daß man, um Antheil an demselben zu erhalten, auf Alles verzichten müsse. Wenn auch erst in der wiederholten Bekräftigung (Mt. 19, 24; Mk. 10, 24. 25; Lk. 18, 25.) dieser Sinn, daß es für den Reichen unmöglich sei, in's ewige Leben zu gelangen, gefunden werden konnte, so lag es doch nahe, schon in der ersten Versicherung der Schwierigkeit Mt. 19, 23; Mk. 10, 23; Lk. 18, 24 eine ernstliche Warnung vor dem Reichthum (als einem Hindernisse der Seligkeit) zu erkennen; daher die Jünger sich schon verwunderten bei Vernehmung dieser Worte, Mk. 10, 24. Wir dürfen nämlich nicht übersehen, in welchem Zusammenhange sie gesprochen wurden; der Herr that diesen Ausspruch, als der Jüngling traurig über die an ihn gestellte Aufforderung sich entfernte; er redete von der Schwierigkeit der Reichen, weil bei dem Jünglinge die verderbliche Wirkung des irdischen Besitzes, wonach er das Herz gefangen nimmt und eine Anhänglichkeit erzeugt, welche den Willen, wenn nicht ganz von der Liebe Gottes abzieht, doch in dem guten Streben aufhält, an's Licht getreten war. Aber es läßt sich nicht denken, wie die Jünger dieß hätten wahrnehmen können. Die folgenden Worte Christi konnten ihnen deßwegen zu sagen scheinen, daß der Jüngling durch Nichtweggabe des Reichthums sich um das Erbe des ewigen Lebens

bringe; da den Jüngern der innere Zusammenhang nicht sogleich offenbar wurde und der Gedanke eines bloß äußerlichen Zusammenhanges, wozu die Exegeten später ihre Zuflucht genommen haben, ferne lag, stieß das Verständniß der Worte auf Schwierigkeit, was in ihrer Verwunderung Ausdruck erhielt.

* Neander, das Leben J. Chr., sagt: „Dieß harte Wort (Mt. 19, 24, Mk. 10, 25, Lk. 18. 25) erschreckte Diejenigen, welche es hörten. Und es riefen Mehrere aus: „Wer kann dann noch selig werden!" Wenn diejenigen, welche dieses ausriefen, zur Zahl der Apostel gehörten, so fällt auf, wie es auf diese gerade solchen Eindruck machen konnte, da sie keine Reichthümer besaßen, an denen ihr Herz haftete, und da sie das von Christus verlangte Opfer wirklich gebracht hatten. In diesem Falle müßten sie also den allgemeineren tieferen Sinn des Wortes verstanden haben, daß es sich auf die Verläugnung alles Irdischen überhaupt bezog, ohne welche Keiner des Reiches Gottes theilhaftig werden könne." Es kann wohl kaum im Ernste daran gezweifelt werden, daß diejenigen, welche jene Worte ausriefen, die Apostel gewesen seien; wenn es aber diese waren, welche, wie Neander glaubt, „den allgemeinen tieferen Sinn des Wortes verstanden hätten", so fällt dagegen auf, daß sie nach dem Berichte des Evangeliums sich verwundert haben über das Wort (— ἐξεπλήσσοντο σφόδρα Mt. 19, 25, περισσῶς, Mk. 10, 26 —); in diesem Falle, wenn sie erkannt hätten, daß Jesus die Selbst- und Weltverläugnung forderte, wäre für sie kein Grund zur Verwunderung über die Rede vorhanden gewesen, ebensowenig als dazu, daß sie erschraken und bestürzt wurden, wenn dieselbe Nichts als den allgemeinen Gedanken enthielte, welchen Jesus bei jeder Gelegenheit aussprach: daß die Gnade dem Menschen nothwendig sei, damit er in den Himmel komme? Die Verallgemeinerung des Sinnes des Ausrufs, wonach er besagen sollte: „Wie kann dann (d. i. wenn dieß sich so verhält) noch Jemand selig werden?" ist weder durch den Wortlaut desselben, noch durch den Zusammenhang der Stelle gestattet.

Die Worte lauteten so, als ob Christus den Reichen den Eintritt in's Himmelreich allein unter der Bedingung, daß sie Alles verließen, eröffnen wollte; darum sprachen sie zu einander: Wer kann also selig werden? d. h. können und werden also nur die Armen, d. i. nur Solche, die alles irdischen Besitzes sich entäußern, in's Himmelreich eingehen? Zunächst wünschten sie freilich darüber Aufschluß zu erhalten, ob es sich wirklich so verhalte, wie sie zu ihrer Verwunderung vernommen hatten, daß die Reichen und überhaupt die Besitzer irdischer Güter geradezu ausgeschlossen seien; weiter aber lag ihnen dann doch vor Allem daran, die Versicherung zu haben, daß die Armen und insbesondere auch sie selbst zum Antheil des Lebens gelangten. Diese Sorge um sich sprach aus der Frage: ob die Reichen nicht und nur die Armen in's Himmelreich eingehen werden; sie schloß den Sinn in sich: „Also werden aber doch die Armen sicher gerettet werden?" Denn

Christus hatte von den Schwierigkeiten der Erwerbung des Heiles mit überaus großem Nachdrucke gesprochen, so daß sie für sich selbst zu fürchten begannen. Geben sie diese Tendenz der Frage nicht sogleich nachher kund, da Petrus antwortete und sprach: Ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te; quid ergo erit nobis?

* Der h. Chrysostomus gibt den Grund der Bestürzung der Jünger in folgenden Worten an: „Cur autem discipuli turbantur, qui pauperes et admodum pauperes sunt? Cur ergo turbantur? De multorum amissa salute dolentes, qui magna erga omnes caritate tenebantur et iam magistrorum viscera gerebant (τὰ τῶν διδασκάλων ἤδη σπλάγχνα ἀναλαβόντες). Timebant igitur tremebantque pro toto orbe tali sententia commoti; ita ut multa egerent consolatione. (Auch August. in d. Ep. ad Hilar. 89 sagt, die Apostel seien betrübt gewesen — contristati pro miseria divitum.) Qua de causa postquam prius inspexerat eos dixit: „Quae impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum.“ Iucundo enim ac mansueto aspectu illos horrore animi captos prius consolatus et angustia illa soluta (hoc enim significavit Evangelista dicens: respiciens) tunc verbis illos erigit, Dei potentiam in medium adducens et sic fiduciam indidit.“ Wenn unsere Stelle diese Erklärung, wonach die Jünger nicht sowohl für sich, als für die Reichen von Furcht und Besorgniß ergriffen worden sein sollen, nicht zuläßt, so muß aber auch der von Maldonat gegebenen widersprochen werden, weil sie die Frage, welche Petrus nachher an den Herrn richtete, mit Rücksicht auf die dem Jüngling gegebene Verheißung, nicht auf die von Christus hervorgehobene Schwierigkeit, in's Reich Gottes einzugehen, gestellt sein läßt; er sagt nämlich zu Matth. 19, 27: Cur ergo dubitabat: Quid erit nobis? Cur non credebat, se ceterosque Apostolos thesaurum in coelo habituros? Quia thesaurum Christus ideo adolescenti promiserat, quia possessiones multas relicturus erat; Apostoli vero paucas et exiguas aut etiam nullas reliquerant, ideo thesaurum in coelo sperare non audent, sed quia aliquem in coelo gradum sperant, interrogant qualis quantusve futurus sit.

* Clemens Alex. a. a. O. K. 20. bemerkt über die Verwunderung der Jünger: Quin et discipuli illi quidem primum timore perculsi ac attoniti sunt. Quo nempe audito? Num quod ipsi quoque multas pecunias habebant? Verum ipsa quoque vilia retia hamosque ac piscatorias scaphas lintresque iam olim reliquerant, quae sola illis in censu erant. Quid ergo timentes aiunt: Et quis potest salvus fieri? (Mk. 10, 26.) Praeclare audierant et ut discipuli, quod per parabolam sensuque obscuriore a Domino dictum fuerat, ac sententiae altitudinem intellexerant. Et quidem quod attinet ad pecuniarum abdicationem bona spe consequendae salutis freti erant; quod vero necdum se perfecte affectus vitiaque exuisse sibi conscii erant, (quippe nuper disciplina imbuti recensque a Salvatore in familiam asciti) supra modum animis perculsi erant suamque ipsi salutem, haud secus ac divitis illius habentis multas pecunias direque animo rei familiari addicti (quam et vitae aeternae praetulerat), in desperatis habebant.

* Schegg bemerkt zu Mt. 19, 25: „Die Apostel staunten über die Rede

Christi, weil sie der im gewissen Sinne richtigen Ansicht waren, man könne das Himmelreich erwerben, wonach die Reichen (ceteris paribus) mehr Mittel und Gelegenheit zur Theilnahme am Reiche Gottes haben, als die Armen und überhaupt die Nicht-reichen, die eben nur das Nothdürftige besitzen." Schegg schließt sich hierin an Meyer und Fritzsche an. Arnoldi sagt hierüber richtig: „Meyer u. AA. nehmen einen Schluß a maiori ad minus an: Wenn es für die Reichen, die so viele Mittel haben, Gutes zu thun, so schwer ist, sich das Himmelreich zu verschaffen, wie mögen dann diejenigen es verlangen, denen es an diesen Mitteln fehlt? Aber nach dem Ausspruch des Herrn ist ja der Reichthum das größte Hinderniß des Seligwerdens; das Fehlen dieses Hindernisses wäre also ein noch größeres Hinderniß!" Die Jünger hätten nach Schegg noch in dem naiven Glauben gelebt, daß der Reichthum ein Beförderungsmittel für das Tugendleben sei, obwohl sie Christus veranlaßt hatte, Alles, was sie besaßen, zu verlassen und ihm in Armuth nachzufolgen. Arnoldi selbst folgt der Auslegung, welche der h. Augustinus gibt l. I. c. 26 der Quaestiones Evangelicae: Quod ait Dominus, divitem non itrare in regnum Dei, et discipuli dicunt: Quis potest salvus fieri? cum pauci sint divites in comparatione multitudinis pauperum, intelligendum, quod omnes, qui talia cupiunt, in eorum numero haberi animadverterint. Ebenso erklärte Maldonat: Quasi dicat: cum omnes divitiis incumbant et dives in regnum coelorum introire non possit, quis salvus esse poterit? Corn. a Lap.: Quia pauci et vix ulli tunc erant, qui non cuperent esse divites; omnes enim inhiabant lucro, uti et nunc multi inhiant. Schegg bemerkt dagegen ganz richtig, daß in der Stelle des Evang. nur von Reichen, d. i. von Solchen, die wirklich Reichthümer besitzen und nicht bloß danach streben und verlangen, geredet werde; (inter pecunias habere, muß man sagen, et pecunias amare aliqua distantia est;) mit Recht erklärt Schegg die Arnoldische Erklärung für unhaltbar, wie Arnoldi die Schegg'sche mit eben so viel Recht verwirft. Uebrigens dürfte wohl zu bedenken sein, ob unter den Reichen im Sinne der Worte Christi nicht überhaupt a l l e B e s i t z e n d e n zu verstehen seien, nicht bloß die Besitzer g r o ß e r R e i c h t h ü m e r, wie der Jüngling ein solcher war, so daß das numerische Verhältniß gegenüber den Armen sich ganz anders stellte; auch die armen Fischer waren Reiche, ehe sie dem Rufe des Herrn folgten. Schegg sagt noch: „Sie (die Apostel) nahmen aber: in's Himmelreich eingehen oder, wie sie sagen: „gerettet werden," in dem Sinne, der sich an ihnen schon erfüllt hatte, d. h. im Sinne „an Jesus glauben." Wenn hiegegen an und für sich Nichts einzuwenden wäre, so läßt sich doch nirgends ein Grund oder Zweck für diese Deutung und für ein Abgehen von der nächstliegenden gewöhnlichen Bedeutung des Wortes erkennen.

Christus beantwortete die Frage, welche die Jünger an einander richteten: „Wer kann wohl selig werden", indem er sagte: „Bei Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott; denn bei Gott ist Alles möglich." Mk. 10, 27. Er verneinte es also, daß es überhaupt irgend Jemanden oder im Besondern, mit Rücksicht auf den Sinn der Frage, den Reichen unmöglich sei, in das Reich Gottes einzugehen, da die Gnade Gottes dieses auch den Reichen ermögliche. Indem

Christus mit diesen Worten, welche den Reichen den Eingang in's Reich Gottes nicht versagen, bestätigt, daß er das Verlassen und Weggeben des irdischen Besitzes nicht als nothwendige Bedingung für den Eingang in das Himmelreich erkläre, hebt er dadurch die Behauptung der ungemeinen Schwierigkeit, welche für den Reichen vorhanden sei, nicht wieder auf. Jesus spricht den allgemeinen Satz mit besonderer Beziehung auf die Reichen aus; er redet also nicht sowohl oder nicht allein von der Gnade, welche für alle Menschen, für Arme und Reiche, nothwendig ist, sondern im Speciellen von der Gnade, deren die Reichen im Besondern bedürftig sind mit Rücksicht auf die besonderen Gefahren und Schwierigkeiten, welche für sie aus dem Reichthume erwachsen und so groß sind, daß es für sie gerathen ist, Alles zu verlassen; wie es ohne diese besondere Hilfe für sie nicht möglich ist, das Heil zu gewinnen, so wird ihnen nach der Erklärung des Herrn diese Kraft und Hilfe von Gott wirklich zu Theil, wenn sie zu ihm in demüthigem Vertrauen ihre Zuflucht nehmen.

* Arnoldi zu Mt. 19, 24: „Die Redensart vom Hindurchgehen eines Kameels durch ein Nadelöhr ist sprichwörtlich und drückt entweder aus, daß eine Sache höchst schwer, oder daß sie unwahrscheinlich, oder daß sie unmöglich sei (vgl. Burt. lex. talm. p. 1722). Daß sie hier nur die höchste Schwierigkeit bezeichnen könne, ist daraus gewiß, daß der Herr ja den Jüngling auffordert, seinen Reichthum zu verlassen und vollkommen und in Folge dessen selig zu werden, was im Munde des Herrn nicht illusorisch sein kann. Man darf nicht sagen, V. 26 zeige, daß von dem der göttlichen Gnade entblößten Reichen die Rede sei, der als solcher nicht schwer, sondern gar nicht selig werde; denn damit nimmt man der Rede alle Kraft und macht sie ungehörig, da ja das nicht nur vom Reichen, sondern auch von jedem Anderen gilt. Die Redensart kommt auch im Koran (Sure 7, 38) und bei den Rabbinen vom Elephanten vor (vgl. Lightf. und Burtorf a. a. O.). Wahrscheinlich weil man sie nicht kannte, nahmen schon früh Einige κάμηλος in der Bedeutung Ankertau (Theophyl.), die es im Griechischen gar nicht hat, und die, sowie die Form κάμιλος, zu Gunsten unserer Stelle erfunden sein mag.“ Die große Schwierigkeit, von der der Herr redet, bezieht sich nicht auf das Aufgeben des Reichthums, wie Arnoldi meint, sondern auf das Eingehen in's Himmelreich ohne ein solches Aufgeben. Der Herr will nicht sagen: Wie schwer ist es für die Reichen, in's Himmelreich einzugehen, da es schwer für sie ist, den Reichthum wegzugeben! — in welchem Falle es nahe läge, den Gedanken finden zu wollen, daß das Aufgeben des Reichthums nothwendig sei zum Eingange in's Leben. Man bemerke, daß der Herr davon spricht, daß auch Reiche in's Himmelreich kommen sollten; wenn aber der Reiche in den Himmel nur unter der Bedingung käme, daß er den Reichthum weggäbe, so würden ja alle Reichen ausgeschlossen sein; denn Reiche, die Alles weggegeben haben, sind, wie schon Hieronymus bemerkt, s. S. 80, eben keine Reichen mehr, sondern sind Arme. Was Arnoldi weiter sagt: daß man aus V. 26 nicht schließen dürfe,

als ob der Herr von dem der Gnade entblößten Reichen rede, so ist dies richtig und unrichtig — richtig, sofern nicht nur der Reiche, sondern auch der Arme der Gnade bedürftig ist, unrichtig, sofern der Reiche größerer und besonderer Hilfe und Gnade bedarf und, wenn er von dieser entblößt ist, d. i. diese nicht ergreift, nicht in's Himmelreich kommt, indem ohne diese besondere Hilfe es ihm unmöglich ist, in der Gnade festzustehen, welche ihm ebenso angeboten wird, wie dem Armen, welcher letztere aber nicht von so vielen Gefahren, sie und mit ihr das ewige Leben zu verlieren, bedroht ist.

* Augustinus an Hilar. Ep. 89: Quod hominibus impossibile est, Deo facile est. Sed ideo, inquiunt, hoc dictum est, quia futurum erat, ut audito evangelio divites vendito patrimonio erogatoque pauperibus, dominum sequerentur et intrarent in regnum coelorum atque ita fieret, quod difficile videbatur, non ut manentes in divitiis suis, praecepta Apostoli custodiendo, id est non superbe sapiendo neque sperando in incerto divitiarum, sed in Deo vivo, benefaciendo, facile tribuendo et communicando indigentibus, veram apprehendant vitam, sed etiam ista praecepta apostolica venditis omnibus suis rebus implerent. Haec si dicunt (scio quippe eos ita dicere), non attendunt primitus, quemadmodum dominus contra eorum dogma suam gratiam praedicaverit. Non enim ait: Quod hominibus impossibile videtur, facile est hominibus, si voluerint, sed quod hominibus, inquit, impossibile est, Deo facile est, ostendens, quando ista recte fiunt, non fieri hominis potentia, sed Dei gratia . . . Audiant itaque divites: Quod hominibus impossibile est, Deo facile est, et sive manentes in divitiis suis sive illis venditis et per indigentias pauperum distributis intrent in regnum coelorum, gratiae Dei tribuant, non propriis viribus bonum suum. Quod enim hominibus impossibile est, non hominibus, sed Deo facile est. Audiant hoc et isti, et si iam omnia sua vel vendiderunt et pauperibus tribuerunt vel adhuc id agunt atque disponunt et hoc modo praeparant intrare in regnum coelorum, non hoc tribuant virtuti suae, sed eidem gratiae divinae. Quod enim hominibus impossibile est, non ipsis quia et ipsi homines sunt, sed Deo facile est. Vgl. Bellarmin De grat. et lib. arb. lib. III. c. 16.

* J. Kleutgen (die Theologie der Vorzeit, II. Bd., Münster 1854) führt den Ausspruch des Heilandes, welcher von der Nothwendigkeit der Gnade redet, mit der Bemerkung an: „Man bemerke, daß die Jünger nicht sowohl für die Reichen, als für sich selber fürchteten, indem sie aus dem, was der Herr von den Reichen gesagt hatte, schlossen, wie schwer es also überhaupt sein müsse, sein Heil zu wirken. Sie sagen daher auch nicht, welcher Reiche, sondern ohne Unterschied: Wer, welcher Mensch wird dann seelig. So muß man also auch vom Heile der Menschen überhaupt die Antwort des göttlichen Lehrers verstehen: „Bei den Menschen ist dies unmöglich", nicht etwa bloß schwer, sondern unmöglich, „bei Gott aber ist Alles möglich". S. 160 f. Die Hervorhebung der großen Schwierigkeit für die Reichen machte die Jünger besorgt, da darin auch auf die Schwierigkeit der Erwerbung des Heils für alle Menschen hingewiesen war; sie wünschten darum zu wissen, ob, wenn die Reichen ausgeschlossen seien, doch die Armen in das Reich einzugehen hoffen dürften. Worauf Christus sagte: daß auch die Reichen nicht ausgeschlossen, daß aber die Möglichkeit nur in der zu Hilfe kommenden

Gnade gegeben sei. Ist damit für Alle die Möglichkeit, das ewige Leben zu gewinnen, ausgesprochen, so doch mit nächster Rücksicht auf jene, welche bestimmt ausgeschlossen zu sein schienen, die Reichen also; wenn Christus für diese das, was er als unmöglich bezeichnet hatte, als durch die Gnade möglich erklärte, so war damit auch der besondere Grund der Befürchtung für die armen Apostel gehoben. Geschah aber die Hervorhebung der allgemeinen Möglichkeit mit Rücksicht auf die geglaubte (absolute) Unmöglichkeit für die Reichen, so wird auch der allgemeine Satz von der Nothwendigkeit der Gnade in der besonderen Beziehung auf die Reichen aufzufassen sein; und zwar wird wegen der besonderen Schwierigkeit die besondere Hilfe hervorgehoben werden wollen oder jener Beistand, ohne welchen für die Reichen unmöglich ist, was nicht in derselben Weise für die Armen als unmöglich erklärt wurde.

Fassen wir, um zu dem Jünglinge zurückzukehren, in Kürze zusammen, was wir in Betreff der Aufnahme der Worte Christi, sowie der Eindrücke, welche diese hervorzurufen geeignet waren, der Verständigung über dieselben und ihrer Anwendung von Seiten des Jünglings bereits schon bemerkt haben und noch weiter bemerken zu müssen glauben. Als ihm der Herr die Aufgabe, welche an die nach Vollkommenheit Strebenden zu stellen sei, bezeichnet hatte, entfernte er sich traurig; er glaubte aus dem Munde des als Gott-Gesandten verehrten Lehrers vernommen zu haben, daß die Hingabe aller zeitlichen Güter ihm zur Bedingung der Erlangung des ewigen Lebens gemacht sei. Er mußte glauben, daß er, ungeachtet seines vorwurfsfreien Gesetzesgehorsams, der Hoffnung des ewigen Lebens, welches seine Gott liebende Seele als das Ziel der irdischen Wanderschaft eifrigst verfolgte, verlustig gehen werde, wenn er sich nicht zur Weggabe seines Reichthums entschließen wollte. Er sollte Alles, was er besaß, zum Besten der Armen hergeben: eine so schwere, wie unerwartete Forderung! Er sollte von der Welt sich losreißen, um Christo anzugehören; wie konnte er aber dieses vollbringen? Und doch hing von der Erfüllung dieser Aufgabe der Eingang in's ewige Leben ab; sollte er dieses nicht finden? — sollte die Gewinnung desselben für ihn zu schwer sein? Groß war das Bedrängniß, von dem seine Seele ergriffen war; seine Hoffnung war, wenn nicht zerstört, doch gewaltig erschüttert; gegen seine Liebe zu Gott hatte sich die Neigung zur Welt mit großer Gewalt erhoben; er konnte und wollte der Aufforderung nicht folgen, aber er wollte sie auch nicht zurückweisen: die Liebe zu Gott hielt ihn von dem Einen, die Anhänglichkeit an die Welt von dem Andern zurück. Er ging weg, von Schmerz und Unruhe gequält, welche das überraschende Wort des Herrn verursacht hatte. Indem dieses aber tief eingedrungen war in des Jünglings Seele,

konnte seine Wahrheit für ihn nicht verloren gehen und seinem nachdenkenden Geiste nicht verborgen bleiben; das Wort wird ihn haben verwunden wollen, nicht um ihn zu tödten, sondern zu heilen, und bei der Bestimmtheit und Unzweideutigkeit, welche es in Verbindung mit den vorhergegangenen Reden an sich trug, konnte sich das richtige Verständniß nicht länger entziehen, sobald die augenblickliche Ueberraschung und Verwirrung, die zum Verlassen des Herrn geführt hatte, vorübergegangen und ruhige Ueberlegung eingetreten war. Christus forderte auf die letzte Frage als nothwendige Bedingung für den Eingang in's ewige Leben Etwas, das in der Beantwortung der ersten Frage nicht gefordert wurde; obwohl er auf das Bestimmteste ausgesprochen hatte, daß die Beobachtung der von ihm angeführten Gebote genüge, wurde nachträglich noch eine Forderung gestellt, deren Begründung im göttlichen Gesetze jedoch nicht zu erkennen war und vergeblich gesucht wurde. Konnte demnach die Forderung nicht als allgemeingiltige aufgestellt werden, wie Jesus thatsächlich die Aufnahme in's Reich Gottes nicht allgemein an das Verlassen des Reichthums knüpfte, so war auch kein Grund ersichtlich, warum die gänzliche Entsagung für den Jüngling nothwendig sein sollte; dieser durfte eine Verpflichtung in Zweifel ziehen, durch welche gerade von ihm ohne Weiteres ein Opfer, wie das bezeichnete, verlangt wurde.

Mußten aber nicht auch die Jünger dieses Opfer bringen, Alles weggeben und verlassen, was sie besaßen? Sie besaßen freilich vielleicht zusammen nicht so viel, als der Jüngling allein für sich, und demgemäß war das den Einzelnen unter ihnen zugemuthete Opfer ein geringeres und leichteres. Aber, dieses auch als richtig zugegeben, hätte Christus von ihnen das Aufgeben des Besitzes nicht gerade so verlangt, wenn sie alle sehr reich, so reich und noch reicher als der Jüngling gewesen wären? Und es wurde ja durch die an den Jüngling gerichtete Aufforderung bestätigt, daß der Herr zwischen Mehr und Weniger keinen Unterschied machte, sondern eben die Entäußerung von Allem, was man besitzt, verlangte.

* Augustinus sagt a. a. O.: Ego, qui haec scribo, perfectionem, de qua Dominus locutus est, quando ait diviti adolescenti: Vade, vende omnia, quae habes et da pauperibus, et habebis thesaurum in coelo, et veni, sequere me, vehementer adamavi, et non meis viribus, sed gratia ipsius adiuvante sic feci. Neque enim, quia dives non fui, ideo minus mihi imputabitur. Nam neque ipsi apostoli, qui priores hoc fecerunt, divites fuerunt. Sed totum mundum dimittit, qui et illud, quod habet et quod optat habere, dimittit.

Wir wissen nicht, ob der Jüngling hierüber Betrachtungen angestellt habe; aber so wenig ihm die Thatsache, daß die Apostel auf den Willen Jesu arm geworden waren, entgehen konnte, so gewiß ist anzunehmen, daß sie — in Folge der Anregung durch die an ihn ergangene Aufforderung zum Eintritte in diese Nachfolge — sein Nachdenken in Anspruch genommen habe; und wie löste sich ihm die Frage, wie es komme, daß der Herr an die Einen Anforderungen stelle, mit denen Andere verschont werden? Einfach, wie es scheint, dadurch, daß er aus dieser thatsächlichen Verschiedenheit erkannte: daß der Herr einen Unterschied machte zwischen der engeren Nachfolge und dem weiteren Kreise der Frommen; die als Apostel in die engere Gemeinschaft mit dem Herrn eingetreten waren, hatten auf die Güter dieser Welt gänzlich Verzicht zu leisten, um ungetheilt Christo zu leben und im Dienste seines Reiches zu wirken. Diese sehr nahe liegende Erkenntniß mußte dem Jünglinge den Sinn der von Christus gestellten Forderung offenbar machen, wiewohl derselbe sich ihm auch allein schon bei aufmerksamer Erwägung der zu den früheren Antworten einen bestimmten Gegensatz bildenden Worte Jesu eröffnen konnte; damit war aber die Einsicht gewonnen, daß es einen doppelten Weg gebe, den der Gebote und den der Vollkommenheit, daß zwischen dem zum Eingange in's ewige Leben und dem zur Vollkommenheit Nothwendigen zu unterscheiden, und daß die Vollkommenheit, von welcher Christus sprach, eine höhere sei, als die von ihm gedachte, und daß diese höhere Vollkommenheit, wie größere Aufgaben, so auch größere und höhere Verheißungen habe. Erkannte aber der Jüngling, daß Christus das Verlassen des Reichthums für den Fall forderte, daß er diesen Weg der Vollkommenheit betreten wollte, so wußte er zugleich, daß dasselbe nicht als Bedingung für den Eingang in's Reich Gottes verlangt wurde, sondern daß dazu die Beobachtung der Gebote des Gesetzes genügte.

War in so weit in der Antwort Christi Nichts enthalten, worüber der Jüngling beunruhigt werden konnte, so müssen wir doch sehr bezweifeln, daß er sich befriedigt gefühlt habe, und würden das Gegentheil selbst dann anzunehmen geneigt sein, wenn wir es mit einem Menschen von weniger Empfänglichkeit und sittlicher Strebsamkeit, als wir bei unserem Jünglinge wahrgenommen haben, zu thun hätten.

Vergessen wir nicht, daß der Jüngling vom Herrn einen bestimmten Ausspruch über die Berechtigung seiner Hoffnung des ewigen Lebens erwartet hatte; er hatte geglaubt, daß mit der Anerkennung seines

Gesetzesgehorsams die gewünschte Versicherung in dieser Beziehung nicht ausbleiben könne. Nun widersprach zwar Christus der Behauptung vollkommener Gesetzesbeobachtung nicht; aber er versagte die positive Anerkennung derselben, indem er die diese einschließende Versicherung der Hoffnung des Jünglings verweigerte. Und warum beantwortete Jesus diese letztere Frage über die Berechtigung seiner Hoffnung nicht? Warum umging er sie, obgleich sie so bestimmt gestellt war, um von etwas Anderem zu sprechen, wonach nicht gefragt worden war? Aus der Art und Weise, wie Jesus ihm antwortete, zunächst daraus, daß er die gestellte Frage nicht beantwortete, sondern auf etwas Anderes überging, wodurch er belehrt wurde, daß es eine höhere Vollkommenheit gebe, für welche das Weggeben alles irdischen Besitzes erfordert werde, mußte der Jüngling entnehmen, daß Jesus, wenn er auch seine Gesetzestreue nicht beanstandete, doch die Gesetzesvollkommenheit oder, was dasselbe ist, die Würdigkeit für das ewige Leben nicht habe zugeben wollen; und der Grund, warum er dies nicht zugeben wollte, wird eben gewesen sein, weil er es nicht konnte, d. i. weil er den Jüngling trotz seines Gesetzesgehorsams nicht für vollkommen würdig hielt. Aber auch nach ihrem Inhalte war die ertheilte Antwort für ihn lehrreich. Den Reichthum hinzugeben, wurde von Christus für den Weg und die Bedingung einer höheren Vollkommenheit, für etwas besonders Gutes und Gottgefälliges erklärt; wer dem Herrn in Armuth nachfolgt, ist dem Himmel näher, als wer der zeitlichen Güter sich nicht entäußert, wenn er im Uebrigen auch die Gebote alle beobachtet und das Gesetz getreulich befolgt. Worin konnte der Jüngling den Grund dieses der Armuth zuerkannten Vorzuges erkennen? Die zeitlichen Güter sind Gaben Gottes, ein Segen von Gott, wie geschrieben steht: „Der Herr macht arm und reich, erniedriget und erhöhet.“ I Kön. 2, 7; vgl. Eccl. 5, 18. Ist der Reichthum also nicht etwas Gutes? Christus läugnet dies nicht, wenn er lehrt, daß die Armuth etwas Besseres sei. Wir werden nun dem Jünglinge wohl nicht zu viel zutrauen, wenn wir annehmen, daß, nachdem er durch die Belehrung von Jesus bis dahin in der Erkenntniß geführt war, eigenes Nachdenken und Betrachten im Worte Gottes ohne viele Mühe den Grund oder die Gründe der Bevorzugung des Standes der Armuth auffinden konnte. War ihm aber dieses einmal klar geworden, so zweifeln wir nicht, daß er ohne Zögern nun auch von dieser neugewonnenen Erkenntniß die Anwendung auf sich zu machen gesucht habe, indem er die Frage an sich

stellte: ob der Reichthum nicht auch für ihn große Gefahren habe, so daß es für ihn vielleicht sogar gut wäre, sich von dem Reichthume zu trennen, und das, was blos gerathen ist, als höheres Vollkommenheits-Streben, für ihn selbst als gerathen erscheinen dürfte, um in das Leben einzugehen, und ob nicht vielleicht gerade mit Rücksicht auf diese Gefahren seine an Jesus gerichtete Frage von diesem eine so eigenthümliche Beantwortung erhalten habe?

Wir können nämlich nicht umhin, es als höchst wahrscheinlich zu bezeichnen, daß der Jüngling aus der (zunächst nur indirekt gegebenen) Hinweisung auf die Gefahren des Reichthums, welche für ihn in besonderer Weise vorhanden sein mochten, erkannt habe, warum Jesus die an ihn gestellte Frage nicht (in dem Sinne, wie sie gestellt war) beantwortet hatte, oder erkannt habe, daß diese Nichtbeantwortung die positive Bedeutung hatte, ihn auf seine Gefahren aufmerksam machen zu wollen; mit andern Worten: wir glauben, daß der Jüngling, als er den Rath näher erwog, in demselben zugleich eine ihm gegebene Andeutung über die für ihn bestehende sittliche Gefahr erblickt habe, so daß er sich dadurch nur um so mehr zu ernstlicher Selbstprüfung angetrieben fühlen mußte; sein Befremden über die Art und Weise, wie Christus geantwortet hatte, indem er ihm eine ausweichende Antwort gegeben zu haben schien, wurde dadurch gehoben; die wirkliche Antwort war ein Fingerzeig, durch welchen ihm zugleich die erwartete Antwort im Sinne der Frage zu erkennen gegeben, wenigstens dieselbe zu erkennen und zu erfahren Veranlassung oder Anleitung gegeben wurde.

Indem wir die Selbstprüfung ganz und allein dem Jünglinge überlassen und uns nicht vermessen wollen, darüber, was sich als Ergebniß derselben herausgestellt haben mochte, irgendwelche Vermuthungen auszusprechen, sehen wir im Weiteren nur auf das zurück, was wir bei der Untersuchung der Stelle, welche die Antwort Jesu enthält, zuletzt noch gefunden haben, — wir meinen die Thatsache, daß der Jüngling, als er irrthümlich glaubte, der Herr habe ihm das Aufgeben des Reichthums zur Bedingung für den Eingang in das Reich Gottes gemacht, diesem Gebote den Gehorsam versagen zu wollen schien. Diese Erfahrung, die er an sich gemacht hatte, konnte ihm am besten sein Leiden und die Größe des Uebels zur Erkenntniß bringen; wenn die Selbstprüfung dahin gerichtet war, über das Vorhandensein der Gefahren des Reichthums für den Jüngling Aufschlüsse zu erhalten, so fragte es sich vor Allem, wie er den Weg zu dieser Erkenntniß finden konnte.

Die Gefahr des Reichthums ist daraus zu erkennen, daß er die Erfüllung der Gebote, wenn nicht verhindert, doch erschwert und die Freudigkeit des guten Strebens lähmt. Hatte der Jüngling in diesem Punkte sich kaum Vorwürfe zu machen, so wird die Selbsterkenntniß desselben dadurch herbeigeführt und vollendet worden sein, daß, weil in den Reden Jesu mit allergrößter Bestimmtheit ausgesprochen war: der Reichthum sei als etwas Gefährliches wegzugeben, das Nichtverlassen für etwas weniger Gutes und die Liebe zum Reichthum für etwas Gefährliches erklärt wurde. Fragte sich der Jüngling hierüber, so mußte er sich die Antwort geben, daß er aus Liebe und Anhänglichkeit an die Güter der Welt auf die höchste Versicherung der Seligkeit verzichtete; er wollte lieber den Gefahren des Reichthums sich weiterhin aussetzen, als um seines Heiles willen von dem Zeitlichen sich losreißen. Doch er mochte seinen Reichthum behalten, ohne des Heiles verlustig zu gehen, wenn er nur die nöthige Vorsicht anwendete und die gebotenen Mittel sorgfältig benützte, damit er durch ihn nicht an der Erfüllung der Gebote verhindert würde. Wenn aber der Reichthum der Erfüllung des Gesetzes hindernd in den Weg treten sollte, konnte der Jüngling sich sagen, daß er in diesem Falle denselben wegzugeben bereit wäre? Würde er sich, wenn es als nothwendig erschiene, um des ewigen Heiles willen das zeitliche Gut zum Opfer zu bringen, bereitwillig zu diesem Opfer verstanden haben oder verstehen? So konnte er glauben, ehe er auf die Probe gestellt war, oder wenn er die Probe, auf die er gestellt wurde, anders und besser, als in Wirklichkeit der Fall war, bestanden hätte; aber nach diesem Ausgange der Prüfung, in der er, wenn nicht wirklich erlag, doch nahe daran war, das ewige Leben für den Reichthum hingeben zu wollen, war keine Selbsttäuschung mehr möglich. Der Mensch traut sich und seinen Kräften gerne so viel Gutes und Großes zu; er kann nur schwer die Ueberzeugung von der Schwachheit, die in ihm ist, gewinnen, so lange er nicht in die Lage kommt, wo er seinen aufrichtigen guten Willen zu bethätigen aufgefordert ist; tritt diese Lage für ihn ein, so findet er erst, daß er sich überschätzt, daß er die Schwierigkeiten für zu gering geachtet, und daß sein Wille die Kraft nicht besitze, das erkannte Gute auch auszuführen. Der Jüngling besaß die Kraft nicht oder kaum, so sehr er auch den guten Willen haben mochte. Das Wollen lag ihm nahe; aber das Vollbringen erreichte er nicht; er liebte Gott und sein Gesetz, aber zu mächtig war das Gesetz in seinen Gliedern, zu mächtig die Welt und der Reichthum. Er vermochte es nicht, das Gesetz Gottes auszuführen,

weil die Liebe zu Gott niedergehalten wurde durch die Liebe der Welt, welche dem auf das Gute gerichteten Willen hemmend in den Weg trat. Indem er von seiner sittlichen Kraftlosigkeit sich zu überzeugen Gelegenheit hatte, sah er, daß er der Welt in sündhafter Weise anhing; denn die Kraftlosigkeit des Willens entspringt aus dem Ueberherrschen der sündhaften Begierde und ist selbst nichts Anderes, als Aeußerung und Wirkung derselben. Der Jüngling fühlte und erkannte seine Ohnmacht, die Schwachheit seiner sittlichen Kraft; wenn Gott das große Opfer von ihm fordern würde, brächte er es nicht oder fast nicht über sich, dasselbe darzubringen. Nicht dieses, daß er die Gebote Gottes bisher nicht beobachtet, hatte er aus der von Christus ihm gewordenen Belehrung erfahren, sondern daß er trotz der Gesetzesbeobachtung noch weit zurück stehe, indem die Liebe Gottes über Alles, der Zweck des Gesetzes, noch lange nicht die nöthige Kräftigkeit erreicht hatte; er war belehrt worden, daß nicht das Thun der Gebote genüge für das Reich Gottes, sondern die Erfüllung des Gesetzes, sofern diese in sich schließt die Bereitwilligkeit und Kräftigkeit zum Gehorsam in Allem, was Gott verlangt, zum unbedingten Gehorsam gegen Gott um Gottes willen, oder die Liebe zu Gott, welche um Gottes willen Alles vermag und vor Nichts zurückbebt. Zu dieser Liebe Gottes wollte das alte Gesetz den Menschen führen oder besser hinführen, indem es durch die Beobachtung der Gebote ihn bis dahin erheben wollte, daß er erkenne, jene Liebe, welche das Gesetz verlange, sei ihm nicht möglich aus sich, und die Liebe Gottes, aus welcher die Gesetzesbeobachtung geschehen sollte, die Liebe, welche das Gesetz selbst lehre und im Herzen pflanze, sei nur die von Gott ihm gegebene Führerin zu der Liebe, durch welche allein jene Erfüllung des Gesetzes oder vollkommene Gesetzesbeobachtung möglich gemacht und herbeigeführt wird, die den Eingang in das Reich Gottes eröffnet, zu der Liebe, welche von Christus Allen, die auf ihn hoffen, mitgetheilt wird, damit Alle durch ihn kommen zum ewigen Leben, in der Gnade, die von Gott kommt, worauf der Herr auch in dem Worte: „Was bei den Menschen unmöglich ist, ist möglich bei Gott," Lk. 18, 27, auf's Nachdrücklichste hinweist.

Wir können mit vielen Erklärern annehmen, daß der Jüngling bei seinem Weggehen noch die letzten an die Jünger gerichteten Worte, worin Christus von den Gefahren des Reichthums und der Nothwendigkeit der Gnade spricht, vernommen habe, in welchem Falle er darin eine heilsame Ergänzung der ihm unmittelbar ertheilten Unterweisung erhalten hätte; sie wäre nämlich gewiß sehr geeignet gewesen, das

richtige Verständniß der letztern und die Herbeiführung der beabsichtigten sittlichen Wirkung bei ihm zu fördern. Aber wollte man auch diese Annahme nicht gelten lassen, so dürfte man gleichwohl in Betreff des endlichen Resultates beruhigt sein; der kurze Unterricht, welchen er empfangen hatte, enthielt so reichliche Elemente in sich, daß seine Fruchtbarkeit in einer so empfänglichen, lern- und heilsbegierigen Seele als vollkommen gesichert erscheinen konnte. Wenn uns weder die Evangelien und die übrigen Schriften des neuen Testamentes, noch spätere Schriften etwas Weiteres von ihm berichten, so kann aus diesem Schweigen doch höchstens nur gefolgert werden, daß er auf die Jüngerschaft oder die Nachfolge Jesu im engern Sinne ein für alle Mal verzichtet, aber keineswegs, daß er nicht, von dem Gefühl und Bewußtsein der Sünde, welches durch Christus in ihm erweckt wurde, getrieben, die Gerechtigkeit des Reiches Gottes im Glauben an Christus zu ergreifen und das Heil zu erringen, zu Christus zurückzukehren und den Weg der Gebote mit dem Beistande seiner Gnade fortzuwandeln nachher, nachdem die Wahrheit seinem Blicke sich erschlossen, sich entschieden habe. Er konnte freilich sich auch gegen das Betreten des neuen Heilsweges entscheiden; denn die Gnade zwingt nicht; aber sie erregt und zieht so mächtig, daß das aufrichtige gute Streben, welches selbst schon die Gnade wirken ließ, wie es von ihr gewirkt wurde, ihr nicht zu widerstehen vermag, ohne sich selbst aufzuheben, und ohne daß der Mensch mit dem Widerstande gegen sie den Weg des Todes erwählte und dem Bösen verfiele, dessen Macht sich zu entziehen er bisher thätig gewesen. Und so müssen wir, nach den gegebenen Ausführungen, glauben, daß die Traurigkeit, von welcher der Jüngling erfüllt wurde, eine Trauer zum Heile, und nicht jene Traurigkeit der Welt war, von welcher der Apostel (II Cor. 7, 10) sagt, daß sie den Tod wirke.

* Wir befinden uns also im Widerspruche mit Reischl z. Mt. 19, 22, welcher sagt: „Es war eine Betrübniß, die nicht zum Leben der Seele gereichte, sondern zum Tode (s. II. Cor. 7, 10). Denn der reiche Jüngling verließ nicht nur das Streben nach vollkommenem Wandel, sondern die Nachfolge Jesu überhaupt — er ging hinweg.“ Vgl. Hieronymus: Sequitur: Cum audisset autem adolescens verba haec, abiit tristis. Haec est tristitia, quae ducit ad mortem. Causaque tristitiae redditur: Erat enim habens multas possessiones, id est, spinas et tribulos, quae sementem Dominicam suffocaverunt; zu Matth. 19, 22.

Ist in solcher Weise mit dem Abweisen dieser den Menschen zum Leben führenden Gnade nothwendig ein tieferer Verfall in die Sünde, ein neues und stärkeres Umsichgreifen des Verderbens verbunden, so daß

der Jüngling, wenn er den Weg der Gebote mit der Gnade Christi zu wandeln sich nicht entschloß, aus seiner bisherigen unvollkommenen Gesetzesgerechtigkeit der Ungerechtigkeit verfallen mußte, so kann dieses nicht von der Zurückweisung der Gnade, welche zur Vollkommenheit ruft, gesagt werden, wenigstens nicht in unserem Falle, wo der Jüngling diese Vollkommenheit um so weniger suchte, als er von ihr Nichts wußte und daher auch keinem auf die höhere Vollkommenheit gerichteten Gnadenzuge widerstrebte; die Worte Christi, in denen ihm der Rath gegeben wurde, hatten lediglich den Charakter der Belehrung über Mittel und Wege der Vollkommenheit, wozu die Frage des Jünglings die Veranlassung gegeben hatte, ohne daß bei diesem ein solches Streben vorausgesetzt und sein Wille dafür in Anspruch genommen wurde.

* Es muß als unbegründet angesehen werden, was Bosen, der Katholicismus und die Einsprüche seiner Gegner, Zweiter Band, Freiburg i. B. 1866, S. 272, sagt: „Wenn der Heiland zu jenem Jünglinge, der das Gesetz bereits erfüllt zu haben vorgibt, weiter sagt: „Willst du aber vollkommen werden, so verkaufe Alles, was du hast, gib es den Armen und folge mir nach," so sehen wir zwar, daß der Heiland hiemit nur einen Rath, aber keineswegs ein Gebot aussprechen will; stellt er die Uebernahme dieses Opfers ja dem Jünglinge ausdrücklich frei. Wir sehen aber dennoch, daß der Heiland auf diesen Rath ein wesentliches Gewicht legt; denn nicht nur erklärt er dessen Befolgung im gegebenen Falle und für diese bestimmte Persönlichkeit als Bedingung des Vollkommenwerdens, sondern er drückt auch im Folgenden sein Bedauern deutlich aus, als der Jüngling seufzend weggeht und sich nicht dazu verstehen will. Drittens tritt klar genug hervor, daß dieser Rath nur mit Rücksicht auf die persönlichen Verhältnisse des Betreffenden gegeben ist und keineswegs allgemein für Alle. Es ist ein Jüngling, der noch für sich allein im Leben steht und nicht ein Familienvater, den bereits anderweitige Pflichten an die Versorgung der Seinigen binden." Zu diesen Behauptungen bietet die Stelle der h. Schrift keinen Grund dar; Christus spricht in dem Folgenden, worauf Bosen hinweist, sein Bedauern nicht aus darüber, daß der Jüngling den Rath nicht befolgt habe, und was über die Rücksichtsnahme auf die persönlichen Verhältnisse des Betreffenden gesagt ist, so ist davon ebenfalls nichts zu bemerken. Indem Christus sagt: Si vis perfectus esse, und das Folgen dem freien Willen, der freien Wahl des Einzelnen überläßt, geht er von der Voraussetzung aus, daß die Freiheit wirklich vorhanden und nicht durch eine physische oder moralische Unmöglichkeit oder Nothwendigkeit beschränkt oder aufgehoben sei; die Formel: Si vis — bedeutet, daß Christus den Rath gebe, sofern der Einzelne frei sei oder wollen könne. Der Rath ist darum allgemein für Alle, sofern sie wollen können, sofern der Wille, dem der Herr die Entscheidung anheimgibt, frei oder die Freiheit des Willens vorhanden, also dieser nicht durch ein Hinderniß gestört ist an der Entscheidung für den Rath. Der Rath richtet sich an den Willen der Einzelnen, nicht weil, sondern sofern sie für ihn sich entscheiden können, und indem das, was Christus zum Jünglinge gesagt hat,

zu Allen gesprochen ist, welche mit irdischen Gütern gesegnet sind, so kann aus dem Rathe an und für sich weder auf das Nichtvorhandensein von Hindernissen dagegen, noch auf das Vorhandensein einer besondern Disposition dafür geschlossen werden, und zwar Letzteres nicht, weil Ersteres nicht.

Aehnliches lesen wir bei Speil, die Lehren der kathol. Kirche gegenüber der protestant. Polemik, Freiburg i. B. 1865. S. 137. Christus gab dem Jünglinge in der letzten Antwort kein Gebot, sondern sagte ihm nur: worin die Vollkommenheit bestehe, und was er zu thun habe, wenn er vollkommen sein wolle.

Christus muthete dem Jünglinge kein Streben und Ringen nach Vollkommenheit zu, das in der That nicht vorhanden war und in der Frage sich nicht ausgesprochen hatte; die Gnadenwirkung war in ihm noch nicht bis zu dieser Stufe fortgeschritten, daher auch von einer sittlichen Beschädigung, welche die Zurückweisung des Rathes zur Folge gehabt hätte, nicht die Rede sein kann.

* Hirscher, Die christliche Moral. 5. Aufl. II. S. 332: „Der reiche Jüngling (Matth. XIX.), obgleich er das Gesetz erfüllt hatte, war er nicht doch von der Liebe des Mammons überwältigt, und indem er im Kampfe zwischen seinem hohen an ihn ergangenen Berufe und dem Mammon für letztern entschied, hatte er jetzt bloß einfach die ihm zugemuthete schwunghafte Richtung aufgegeben oder hatte er sich zugleich in Kraft der über ihn gekommenen Prüfung an das Weltgut überantwortet? Gewiß das Letztere; und so hatte er nicht blos die ihm zugedachte Auszeichnung aufgegeben, er hat sich dabei zugleich entschieden der Welt zugewendet." Vgl. Allioli z. Mt. 19, 22: „Der Jüngling wußte kaum, welche Anhänglichkeit an das zeitliche Gut in seinem Herzen war, obwohl er den Beruf zur Vollkommenheit hatte. Beim Rufe dazu brach diese Anhänglichkeit hervor, und hinderte ihn nicht nur, seinem Berufe zu folgen, sondern auch überhaupt nur auf der niederen Stufe dem Herrn anzuhören." Es dürfte schwer sein, die an den Jüngling ergangene Aufforderung bei dieser Annahme noch als Rath festzuhalten, da, wenn mit der Abweisung derselben solche Gefahr verbunden wäre, die Befolgung unbedingt Pflicht zu sein schiene.

II.

Die Armuth im Geiste.

„Selig sind die Armen im Geiste.“ Mt. 5, 3.

Die Welt als der Inbegriff alles Sichtbaren, des Sinnlichen und Vergänglichen, näher alles Irdischen, ist mit der Fülle von Gütern, welche sie bietet, dem Menschen übergeben, daß er sie benütze, um dem Endzwecke seiner Erschaffung nachzukommen. Der Mensch soll herrschen über Alles, was auf Erden ist, nach dem Willen und Gesetze des Oberherrn der Welt.

Zugleich ist aber die menschliche Natur so angelegt und beschaffen, daß sich in ihr das Verlangen nach den Weltgütern geltend macht, daß der Mensch sich innerlich getrieben fühlt, dieselben zu suchen und zu benützen, so daß, was ihm als Gesetz von Außen verkündet wird, ebenso in seinem Innern als Gesetz sich ankündigt, der Art, daß dessen Erfüllung als das dem eigenen Wesen Befriedigung Gewährende erkannt und erstrebt wird.

Diese Güter sind nämlich die Mittel, welche zur Erreichung und Erfüllung der mannigfaltigen Lebenszwecke dienen. Jeder bedarf ihrer zunächst zu seiner Erhaltung, weiter aber auch zur Ausbildung seiner Kräfte und Vermögen, sowie zur äußeren Thätigkeit oder zur Wirksamkeit nach Außen. Dem entsprechend soll Jeder seinen Antheil an denselben haben und von oder aus dem *κόσμος τῶν χρημάτων* für sich einen größeren oder kleineren Theil erhalten.

Die Beziehung auf die Zwecke, welche erreicht werden sollen oder gesucht werden dürfen, macht das Verlangen nach irdischen Gütern zu einem sittlich erlaubten oder guten. Der Mensch darf nach dem verlangen, was er braucht. Prov. 30, 8. Wenn wir aber Nahrung und Kleidung haben, so sollen wir damit zufrieden sein. I Tim. 6, 8.

Wir sollen zufrieden sein, wenn wir das Nothwendige erhalten; wenn wir das, was nicht nothwendig ist, nicht erhalten, so dürfen wir nicht unzufrieden sein, wenn wir auch mit Rücksicht auf einen erlaubten Zweck danach verlangen durften.

Die in die menschliche Natur gelegten Triebe sind alle zur Erhaltung und Förderung der von dem Menschen zu wahrenden oder zu erringenden, zur Vollendung seines natürlichen Wesens dienlichen und nothwendigen Güter geordnet; es ist der Trieb, in welchem je ein Gut die relative Nothwendigkeit seiner Erhaltung oder Förderung geltend macht. So ist das Leben ein nothwendiges Gut, welches seine Erhaltung und Förderung z. B. in dem Ernährungstriebe verlangt; dieser aber wird dadurch angeregt, daß, so oft das Leben zu seiner Erhaltung und Förderung der Ernährung bedarf, dieses Bedürfniß durch den Trieb sich ausspricht; das Geschlecht spricht das Bedürfniß seiner Erhaltung und Fortpflanzung in dem Geschlechtstriebe des Individuums aus rc. Und zwar wird überall dem Grade der Nothwendigkeit und Dienlichkeit des zu erhaltenden Gutes die Dringlichkeit entsprechen, mit welcher der Trieb das Bedürfniß geltend macht.

Aber die Triebe sind, wenn auch nicht in ihrem Verlangen, doch in Beziehung auf die Ausführung ihrer Begehrungen von einer höheren Kraft abhängig; sie können nur durch den Willen, der als Herrscher über ihnen steht, zu ihrer Befriedigung kommen; dieser hat aus und nach dem erkannten Gesetze (der Vernunft und Offenbarung) über die Berechtigung der an ihn gekommenen Forderung zu bestimmen und die Herbeiführung der Befriedigung zu leiten, d. i. beizustimmen und die nöthigen Kräfte in Thätigkeit und Bewegung zu setzen, um das Verlangte zu erreichen.

Die in den Trieben mit einer Nothwendigkeit sich ankündigenden Zwecke finden jedoch ihre Erfüllung um so sicherer und leichter, als ihrer Befriedigung vom Schöpfer wie eine Würze das Gefühl des Angenehmen und Erfreulichen oder das Gefühl der Lust beigegeben ist, wodurch es geschieht, daß die Nothwendigkeit als eine erfreuliche und beglückende erscheint und das Nothwendige mit Freudigkeit und Lust vollzogen wird. Was der Wille thun soll, thut er nun auch gerne mit Rücksicht auf das Angenehme in der Befriedigung. Dieses wird für ihn zu einem besonderen Antriebe, das zu thun, was das Gesetz von ihm fordert, und wozu in Folge der Erkenntniß des Gesetzes das Gewissen ihn verpflichtet.

* Wie Thomas v. Aqu. in der Summa. 1. 2. qu. 4. art. 2. ad 2. sagt: Divinus intellectus, qui est institutor naturae, delectationes apposuit propter operationes. Es ist dieß ein allgemeines Gesetz.

Indem das Angenehme der Lust die Ausführung der in den Trieben sich ankündigenden Aufgaben des Menschenwesens unterstützen soll, erkennen wir darin ein göttlich geordnetes Mittel, um die menschliche Thätigkeit für die in den besonderen Trieben nach der Ordnung des Gesetzes angezeigten Zwecke zu sollicitiren. Und zwar ist nach dem Grade der Nothwendigkeit oder Wichtigkeit der Güter und Zwecke, für welche die Triebe geordnet sind, auch die Lust eine verschiedene, indem, je nothwendiger der Zweck und je wichtiger das Gut ist, das mit dessen Erreichung verbundene und zu seiner Ergreifung sollicitirende Lustgefühl ein verhältnißmäßig mächtigeres und heftigeres ist, wonach also die Lust nach der Verschiedenheit der Triebe verschiedene Grade hat.

Dieses Sollicitations-Mittel zum Zwecke der Herbeiführung des von den Trieben in Uebereinstimmung mit dem Gesetze Geforderten besitzt dadurch eine große Macht und Kräftigkeit, daß der Mensch vermöge der Einrichtung seiner Natur überall nach dem Angenehmen sucht und trachtet, überall und immer mit Nothwendigkeit das Erfreuende und Beglückende anstrebt. Das Gefühl der Lust und Freude participirt an der Nothwendigkeit, mit der die Triebe, in welchen das Verlangen nach dem Angenehmen zum bezeichneten Zwecke eingepflanzt ist, ihre Erfüllung verlangen; es übt eine unwiderstehliche Gewalt auf den Menschen, sofern nicht das Angenehme eines besonderen Triebes, sondern das Angenehme überhaupt als das allen Trieben Gemeinsame und das die Vollendung des Menschenwesens, auf welche die Triebe als auf ihr Ziel hindrängen, Begleitende verstanden wird; es steht als Mittel nicht über, sondern unter dem Zwecke, ist aber, weil subjektive Bedingung der Erreichung des Zweckes, hiezu so geordnet, daß es das Subjekt unmittelbar ergreift, um es zu dem Höheren hinzuführen; es ist die natürliche Beschaffenheit des Subjekts, durch welche dieses sich unaufhaltsam zur Ergreifung der höheren Zwecke hingezogen und fortgetrieben fühlt.

Aus dem angegebenen Verhältnisse ergibt sich, daß der Mensch die Befriedigung der Triebe nicht vornehmen darf um der Lust willen, sondern nur um der (relativen) Nothwendigkeit willen, also weil die Befriedigung durch den Zweck, welchem das Gut nach der Ordnung der Natur dienen soll, gefordert wird; er darf nach dem Genusse des

Angenehmen nur in Unterordnung unter einen solchen Zweck und um des Zweckes willen, d. h. darum verlangen, weil der Zweck durch Aufnahme und Benützung des treibenden Mittels von ihm leichter erreicht wird. Wer die Güter nicht wegen ihrer Beziehung auf die Aufgaben und Zwecke des Lebens sucht, sondern wegen des Angenehmen der Lust, die mit ihrem Genusse verbunden ist, verkehrt die Ordnung, indem er das Mittel zum Zwecke erhebt.

Da aber wegen der Verbindung, in welcher das Angenehme mit dem Nothwendigen steht, mit dem Bedürfnisse des Nothwendigen zugleich auch das Verlangen nach dem Angenehmen sich geltend macht, wird es leicht geschehen, daß der Mensch dem Triebe folgt und dessen Befriedigung, welche ihm mit dem Nothwendigen ein Angenehmes verheißt, wegen des Letztern sucht. Es wird zwar, wo eine Nothwendigkeit vorhanden ist, diese für den Willen an erster Stelle maßgebend sein; aber da der Wille über das Vorhandensein der Nothwendigkeit zu bestimmen hat, so kann er sich auch für ein Nothwendiges bestimmen um des Angenehmen willen. Wenn ein Trieb irgend wodurch erregt ist, kann der Wille, welcher über die Berechtigung des Verlangens zu entscheiden hat, bei der Entscheidung sich durch die Rücksicht auf das Angenehme, welches die Befriedigung des Triebes in Aussicht stellt, bestimmen lassen, indem bei der Prüfung der Nothwendigkeit, die er veranlaßte, der Reiz des Angenehmen, wir wollen nicht sagen, den Ausschlag gab, sondern das entscheidende Urtheil, von welchem er seine Beistimmung abhängig machte, allein erwirkte. Eine solche Entscheidung ist aber nur möglich, wo das Gesetz, an welchem die Prüfung zu geschehen hat, nicht beachtet wird; das Gesetz gibt eine Berechtigung des blos Angenehmen niemals zu.

Der Reiz des Angenehmen kann auf diese Weise das rechte Thun verkehren, indem eine an sich erlaubte Befriedigung wegen der Lust des Genusses gesucht wird. Er kann aber auch bewirken, daß der Mensch ein Verlangen befriedigt, welches vom Gesetze geradezu als unberechtigt und unerlaubt erklärt wird, oder die Befriedigung eines Triebes auf Wegen und durch Mittel, welche das Gesetz verwirft, vornimmt. Durch die Lust verführt, übertritt der Mensch Gottes Gebote. So geschah es bei den ersten Menschen, und auf dieselbe Weise kommt alle (wirkliche) Sünde zu Stande. „Jeder wird versucht, indem er von seiner eigenen Lust gereizt und gelockt wird; dann wenn die Lust empfangen hat, gebieret sie die Sünde; die Sünde aber, wenn sie vollbracht ist, gebiert den Tod.“ Jak. 1, 14. 15.

Der Genuß des Angenehmen, dessen Verlangen den Menschen zur Uebertretung des Gesetzes getrieben, übt nun selbst auf den Trieb wieder die Wirkung aus, daß er in ihm einen Reiz zur Wiederholung der Befriedigung zurückläßt; der Trieb fordert wieder und heftiger nach dem Genusse, der ihm geworden und wirkt auf andere Triebe durch Erregung der Lust. So geschieht es, daß die Triebe in Folge der ordnungswidrigen Befriedigung eine ordnungswidrige Richtung empfangen, und es tritt an den Willen die Aufgabe heran, gegen eine bestehende Unordnung der Begehrungen der Natur zu kämpfen; je stärker diese werden, um so schwieriger wird der Kampf für ihn sich gestalten. Durch die Sünde kam in die menschliche Natur die Neigung zum Bösen, welche der Wille niederhalten soll, welche aber, wenn er ihr nicht widersteht, sondern vielmehr ihr nachgibt und in das sündhafte Begehren einwilligt, ihm mächtiger gegenüber tritt. Der Widerstand gegen den Reiz der Lust war aber vor der ersten Sünde für den Menschen um so leichter, als er durch die gnadenvolle Erhebung in den Stand der Kindschaft Gottes mit der übernatürlichen Kraft ausgerüstet war, welche die Begehrungen der menschlichen Natur in die rechte Ordnung brachte und ihn befähigte, sie so zu beherrschen, daß sie der Richtung auf das übernatürliche Ziel, für welches er vermöge jener Erhebung und Verbindung mit Gott berufen war, entsprachen.

Der Wille, der das Böse gewollt hatte, verlor in der Abwendung von Gott nicht allein diese übernatürliche Kräftigung und Befähigung, sondern erlitt auch eine Schwächung seiner natürlichen Kraft und Tüchtigkeit, sofern dadurch, daß die Reinheit der Erkenntniß getrübt ward, und die natürlichen Antriebe zum Guten sich verminderten, ebenso seine Sicherheit und Energie, wie seine Lauterkeit und Geneigtheit zum Guten beschädigt wurde.

Die Begierlichkeit, die Auflösung jener Ordnung, welche die Triebe in diesem Zustande der Erhöhung gefunden hatte, war die Folge der Sünde, durch welche die gnadenvolle Gemeinschaft des Menschen mit Gott aufgehoben wurde. Wegen dieses Zusammenhanges kann die Begierlichkeit auch zur Sünde gerechnet werden, ohne aber für sich Sünde zu sein oder zum Wesen der Sünde zu gehören; denn auf der einen Seite ist eine Neigung zur Sünde ohne hinzutretende Einwilligung nicht Sünde (sie wird es erst durch die Beistimmung des Willens, oder die Sünde besteht in dieser Beistimmung zu der unordentlichen Begierde); auf der anderen Seite will, wenn die Begierlichkeit die Folge der Sünde ist und genannt wird,

nicht gesagt sein, daß sie nur als diese Folge möglich gewesen und denkbar wäre. Sie ist ein malum naturae, eine privatio perfectionis naturalis, nach der materiellen Seite nur Neigung zu geschöpflichem Gute; daher die Begierlichkeit nach dieser Seite betrachtet, nicht aber nach der formalen, wonach sie eine unordentliche Neigung, eine nicht auf eine causa efficiens, sondern deficiens zurückzuführende Beschaffenheit ist, auch Gott zum Urheber hätte haben können, worüber Augustinus im dritten Buche De libero arbitrio, c. 20, vgl. c. 22. 23. handelt.

* Augustinus stellt hier gegen die Manichäer die verschiedenen Weisen fest, die modos incarnationis animarum, — wie die Seelen hervorgebracht und mit den Leibern verbunden werden konnten, ohne daß Gott als Urheber des Bösen zu beschuldigen wäre. An zweiter Stelle bespricht er jene mögliche Weise, über welche in späteren Zeiten, da diese Möglichkeit bestritten wurde, weitere ausführliche Verhandlungen Statt fanden. Wenn eine Seele, sagt er, von Anfang an so beschaffen wäre oder in das Leben einträte in demjenigen Zustande, wie die Seele des Menschen nach dem Falle geworden ist, also der Unwissenheit, der Begierlichkeit und den Leiden unterworfen, so hätte ein solcher Mensch noch Grund genug, Gott zu danken. Denn die Güter, deren er theilhaftig geworden wäre, würden immerhin noch große genannt werden müssen; er besäße die Fähigkeit, sich mit Gottes Hilfe auszubilden und die Tugenden zu erwerben, durch welche er von der Schwierigkeit und Unwissenheit frei würde; diese wären nicht als eine Strafe, sondern als eine Aufforderung zum Fortschritte und zur Vollkommenheit zu betrachten — proficiendi admonitio et perfectionis exordium. Vgl. Retractatt. lib. I. c. 9: Ad quam miseriam justae damnationis pertinet ignorantia et difficultas, quam patitur omnis homo ab exordio nativitatis suae, nec ab isto malo liberatur quisquam, nisi Dei gratia. Quam miseriam nolunt Pelagiani ex justa damnatione Dei descendere, negantes originale peccatum: quamvis ignorantia et difficultas etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus, sed laudandus esset Deus. Doch könnte dabei eine Verschiedenheit in Bezug auf den Grad der Begierlichkeit im stat. nat. purae und lapsae angenommen werden, wie Tournely in der Abhandlung über diesen Gegenstand bemerkt: Observandum, concupiscentiam in praesenti naturae lapsae statu longe ardentius et vehementius nos ad malum sollicitare, quam fecisset in statu naturae purae, quia jam per peccatum multum imminutae sunt et inclinatae liberi arbitrii vires ad bonum; qua propter in praesenti statu vitium concupiscentiae est poena peccati. Praelectiones Theologicae de Gratia Cristi. P. I. qu. 2. art. 3. p. 60.

Wenn man die Begierlichkeit als die von der Sünde zurückgelassene oder erzeugte Neigung zur Wiederholung der sündhaften Lustbefriedigung bezeichnet, so ist damit nichts Anderes gesagt, als mit dem Ausdrucke: Unordnung der Triebe; denn diese eingetretene Unordnung zeigt sich eben als Verlangen nach unordentlicher Befrie=

digung; die in Unordnung gekommenen Triebe verlangen auch unordentlich. Uebrigens wird immer festzuhalten sein, daß, die Unordnung vorausgesetzt, jede Befriedigung ihres Verlangens zu ihrer Befestigung und Verstärkung einen Beitrag liefert.

Die verschiedenen in dem geistigen und leiblichen Wesen des Menschen liegenden Kräfte und Triebe betreffend, so stehen sie alle selbst im Dienste der Gesammtaufgabe des Menschen, welche sich auch in seiner Natur ausspricht: sie besteht in der Freiheit des Geistes, welche in dem leiblich-irdischen Dasein errungen werden soll, weßhalb der Freiheits- und Erhaltungstrieb eine principale Stellung einnehmen; es sind die herrschenden Triebe, denen alle anderen dienen müssen; doch ist das Verhältniß beider zu einander wieder dieses, daß die Erringung des geistigen Zweckes das Höhere ist, um dessen willen die Erhaltung des leiblich-irdischen Daseins gefordert wird. Finden nun diese beiden und mit ihnen alle ihre rechte Befriedigung in der Ordnung nach dem Gesetze Gottes, so wird dagegen, wenn das Angenehme der Lust in der Befriedigung gesucht wird, der Genuß der Lust oder die ungeordnete Befriedigung diesen herrschenden Trieben eine verkehrte Richtung beibringen, indem die Neigung zur Wiederholung der Sünde zurückbleibt; an ihrer Verkehrtheit werden aber auch die untergeordneten Triebe Theil nehmen, eben weil sie von jenen beherrscht und in ihren Dienst gezogen werden.

In der Geschichte des Falles der ersten Menschen sehen wir, wie die Erregung der Lust nach Freiheit — des Verlangens nach Selbstständigkeit — und nach Genuß — des Verlangens nach Befriedigung des Ernährungs- oder Erhaltungstriebes — zur vollendeten Sünde führte, durch welche der Mensch an Leib und Seele verschlechtert wurde, dem Elende und dem Tode verfiel. Die Verkehrung der Ordnung, welche in der Sünde Statt fand, hatte aber in Bezug auf das Verhältniß dieser beiden Triebe zu einander noch die Folge, daß die Triebe der Leiblichkeit gegenüber den geistigen Trieben eine überherrschende Macht erhielten; während der Geist in verkehrtem Unabhängigkeitsstreben nach falscher Hoheit verlangt, vermag er in Folge der Auflösung der Gemeinschaft mit Gott seine Herrschaft über die niedere Natur nicht mehr vollkommen zu behaupten und die unordentlich nach Befriedigung verlangenden Begierden des Fleisches zu zügeln. Das Fleisch erhebt sich wider den Geist; das Streben des Fleisches ist Feindschaft Gottes. Röm. 8, 7.

Als eine der ersten Folgen der Verkehrung der wahren Ordnung

durch die Selbstsucht oder den in das Lustbegehren eingehenden Willen zeigt sich die Verkehrung der Ordnung im Menschenwesen. Der Leib und die Sinnlichkeit erhebt sich ihrerseits über den Geist, der im Streben nach falscher Selbstständigkeit der niederen und ebenso der äußeren Natur gegenüber seine frühere Macht verloren hat. Der Mensch ist über die Natur und die Welt nur vollkommen mächtig, wenn er über ihr steht in der Kraft dessen, in dem alles Leben seine Quelle und seinen Mittelpunkt hat. Der h. Augustinus führt diesen Gedanken öfters aus, z. B. De civit. Dei, lib. 13., c. 13; l. 14., c. 3. 13. 20; im ersten Buche De nuptiis et Concupiscentia ad Valerium, c. 22 sagt er: Si interrogetur illa carnis concupiscentia, quare pudenda facta sunt, quae prius pudenda non fuerant, nonne respondebit: se in membris hominis esse post peccatum coepisse? Et ideo legem peccati verbis apostolicis nuncupatam, quod hominem sibi subditum fecerit, quia Deo suo subditus esse noluit etc. Vgl. c. 6. Contr. Adversar. Leg. et Prophet. l. 1. c. 14: Haec est poena inobedienti homini reddita in semetipso, ut ei vicissim non obediatur nec a semetipso.

* Man spricht von der Begierlichkeit, concupiscentia, gewöhnlich in dem Sinne der concupiscentia carnalis (libido), welche ist das unordentliche Verlangen der Sinnlichkeit oder des niederen Menschen gegen den Geist. Es gibt aber auch eine Lust des Geistes, ein ungeordnetes geistiges Begehren.

Wie es von dem Willen des Einzelnen abhängt, ob die als Anlage in ihm wohnende und ihr Vorhandensein in einzelnen wirklichen Begehrungen bekundende Begierlichkeit Herrschaft in dem Menschen gewinne, was erst durch die Einwilligung geschieht, so wird es auch auf das Verhalten des Willens gegenüber dem Verlangen der ihre Befriedigung suchenden Triebe ankommen, nach welcher Richtung die Begierlichkeit herrschend werde und Macht übe. Er kann der mächtigen Fleischeslust ebenso widerstehen, wie das falsche Selbstständigkeitsstreben niederhalten; er kann dem einen nachgeben, während er die andere Lust mehr oder weniger siegreich bekämpft, wodurch eine bestimmte sündhafte Richtung im Menschen vorherrschend wird und über die andern wenigstens ein Uebergewicht erhält. So im Einen die Hoffart, im Andern die Fleischeslust, bei beiden aber die Weltlust, sofern die Welt die Mittel zur Befriedigung der betreffenden Lust bietet. Ist die letztere überall vorhanden, wo die ersteren herrschen, — wobei jedoch zu bemerken ist, daß das Hoffartsstreben weniger nothwendig überall zu seiner Befriedigung der äußeren Güter bedarf, — so kann

sie aber auch unabhängig von jenen auftreten, wie dieß der Fall ist, wenn das Angenehme des Habens über das Angenehme des Gebrauches des Besitzes überwiegt; est libido **habendi** pecuniam, quae avaritia nuncupatur, Augustinus, de civ. Dei, lib. 14, cap. 15.

* Es ist das Angenehme der Befriedigung der geistigen und der sinnlichen Triebe, was das sündige Thun anstrebt, die geistige und fleischliche Lust und die Weltlust, welche nach den Mitteln der Befriedigung des verkehrten geistigen und sinnlichen Begehrens verlangt, als Habsucht im engeren Sinne aber ihre größte Verkehrtheit erreicht, indem sie das Mittel zum Zwecke macht und den Genuß im Haben und Besitzen selbst sucht. Vgl. I. Joh. 2, 16: „Alles, was in der Welt ist, ist Begierlichkeit des Fleisches, die Begierlichkeit der Augen und die Hoffart des Lebens, was nicht vom Vater, sondern von der Welt ist.“

Der schon von Anfang geschwächte Wille des in der Sünde Geborenen wird durch Nachgiebigkeit gegen die erregte Lust wieder noch schwächer; die Macht des Angenehmen, durch die Wiederholung genährt und gesteigert, wirkt jedoch nicht nur in der Weise, daß sie mit größerer Heftigkeit, als vorher, auf Wiederholung der ordnungswidrigen Befriedigung desselben Triebes dringt, sondern äußert sich auch darin, daß das Verlangen nach dem Angenehmen überhaupt bestimmend wird und daher auch mittelbar die Lust anderer Triebe hervorruft, die dann selbst wieder in derselben Weise ihr Verlangen zur Geltung zu bringen suchen, wie auch die erste Sünde im Menschen die unordentliche Begierlichkeit überhaupt zurückgelassen hat. Indem aber verschiedene Triebe im Menschen in unordentlicher Weise mit Heftigkeit ihre Befriedigung fordern, geschieht es, daß sie sich gegenseitig im Wege stehen und selbst einander bekämpfen; doch brechen sie mit Nichten gegenseitig ihre Macht, sondern die Auflösung der inneren Harmonie und Ordnung wird nur zur Verstärkung des Verlangens nach Befriedigung beitragen, indem die gestörte Ordnung ihre Wiederherstellung fordert, welche aber freilich um so weniger gelingt, je verkehrter die Weise ist, sie erlangen zu wollen. Wenn die Triebe in ihrem Verlangen Hemmungen und Verletzungen erfahren, kann es geschehen, daß sie sich dadurch beschwichtigen lassen, daß andere an ihrer Stelle zur Berechtigung gelangen können; es tritt der eine Trieb mit seiner Forderung zurück, ohne jedoch deßhalb seine rechte Ordnung zu erhalten, indem er ja für sein Zurücktreten Entschädigung durch die Befriedigung anderer Triebe verlangt. Wenn nur das Angenehme gefunden wird, kann sich am Ende der von der Macht der Begierlichkeit beherrschte Mensch zufrieden geben. Wo aber dieß nicht geschieht,

oder wo einzelne Triebe im Verhältnisse zu den übrigen eine besondere Macht und Kräftigkeit besitzen, werden entgegentretende Hemmungen die Wirkung haben, den Trieb zu reizen, daß er seine Befriedigung zu erzwingen sucht, und ihn zum Widerstande zu erregen der Art, daß er die erhaltene Verletzung zu tilgen und die entgegenstehenden Hindernisse auf jede Weise zu heben strebt und, wenn er zu einer natürlichen Befriedigung nicht zu gelangen vermag, dieselbe in widernatürlicher Weise vornimmt (was aber auch geschieht, wo die Unordnung und Verwüstung soweit vorgeschritten ist, daß die natürliche Befriedigung dem Sünder nicht mehr genügt); es werden die von der Natur und der gesellschaftlichen Ordnung gesetzten Schranken vom Verächter des Gesetzes durchbrochen. Und indem bei solchem Streben der Selbstsucht des Einen die Selbstsucht der Anderen entgegentritt, entbrennt der wilde Krieg wilder Heere, in welchem die Lüste wie bewaffnete Streiter zur Vernichtung gegen einander sich erheben. Jak. 4, 1. 2: „Woher kommen Streitigkeiten und Zänkereien (πόλεμοι καὶ μάχαι) unter euch? Woher anders, als aus eueren Begierden, die da kämpfen in eueren Gliedern (ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν)? Ihr gelüstet (ἐπιθυμεῖτε) und erhaltet's nicht; ihr morbet und neidet, und könnt's nicht erlangen; ihr streitet und kämpfet (μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε), und ihr erhaltet's nicht, weil ihr nicht bittet." Es sind die im Widerspruche mit Gott und seinem Gesetze nach Glückseligkeit Ringenden.

Wenn auch der Wille in den vorgeschrittenen Stadien des Sündenlebens von seiner Widerstandsfähigkeit Vieles eingebüßt hat, so wird doch niemals, auch nicht in den äußersten, eine völlige Ohnmacht angenommen werden können. Die, wenn auch noch so erstarkte Lust behält in allen ihren Erregungen dem Willen gegenüber die Natur des Reizes, einer Sollicitation gegenüber einem Sich = selbst = Bestimmenden; der Reiz wird zwar mit mächtiger Gewalt auf den Willen wirken; aber es wird Alles, was er vermag, immer nur ein Versuchen sein, den Willen zum Eingehen in die Lust zu bewegen, ein fortgesetztes zudringliches Locken und Auffordern, daß der Wille sich für das Angenehme bestimme oder sich der Forderung der Lust unterwerfe. Wie es aber ohne diese Unterwerfung des Willens nie zur Sünde kommt, so kann er trotz alles Andrängens von Seiten der Lust dieselbe auch verweigern; denn er ist noch frei, soweit es sich um diese neue Unterwerfung handelt, und nur in sofern nicht frei, als in Folge der früheren Concessionen, die er gemacht hat, in der

menschlichen Natur eine Macht herangewachsen ist, welche ihn nunmehr mit ungestümer Heftigkeit wieder und wieder beunruhigt, daß er wie bisher seine Dienstfertigkeit weiter fortsetze; und er wird seine Freiheit durch Verweigerung der Einwilligung um so gewisser bethätigen können, als er auch noch ein mehr oder weniger ausreichendes Maaß guter Antriebe zu gewinnen und sich durch Ergreifung einer die mangelnde Kraft ersetzenden Hilfe zu stärken vermag.

Muß dieses in Beziehung auf den unter die Herrschaft der Begierlichkeit verfallenen Menschen gesagt werden, so gilt es natürlich viel mehr von dem sündigen Sterblichen, welcher eine solche traurige Laufbahn nicht hinter sich hat. Denn die Begierlichkeit, die aus der Sünde ist und zur Sünde hinneigt, übt hier, wo sie den Charakter einer durch die Menge von Wiederholungen festgewordenen und verhärteten oder die Natur des Hanges und des Lasters nicht besitzt, eine verhältnißmäßig geringere Macht gegen den Willen, der überdieß selbst noch durch eine reichlichere Menge guter und gesunder Elemente der menschlichen Natur unterstützt wird, da die Verwüstung, wenn sie auch Leib und Seele ergriffen, doch nicht alles Gute derselben zerstört hat.

Der Wille kann nun auf das Verlangen der Begierlichkeit einmal so eingehen, daß er, indem er dem andringenden Verlangen unterlegen ist und durch diese Nachgiebigkeit die Macht der Begierlichkeit gestärkt hat, dem wiederholten Verlangen zu widerstehen oder nicht nachzugeben immer größere Schwierigkeit findet; er kämpft noch gegen die Sünde oder möchte kämpfen; aber, durch die erlittenen Niederlagen geschwächt, vermag er nicht den Sieg zu erringen und verliert zuletzt den Muth und das Vertrauen, den Kampf fortzuführen, wodurch er in die Knechtschaft der Sünde geräth. (Sclaverei oder Knechtschaft im engeren Sinne.) Der Mensch fühlt und beklagt schmerzlich seinen Zustand und seufzt nach Erlösung; die Last der Fesseln, in denen er gefangen liegt, ist ihm unerträglich, aber wie will er sich losreißen? Sodann kann er aber auch das Verlangen der Begierlichkeit zu seinem eigenen machen in der Weise, daß er das Streben der Begierlichkeit als stehende Willensrichtung in sich aufnimmt und sich gewissermaßen mit der Begierlichkeit in Eines verbindet. So wird der Wille, durch die Begierlichkeit verführt, als sündhafte Gesinnung erscheinen; sein Streben ist Befriedigung der Hoffart, der Fleischeslust und der Weltlust. Was ihm gegenüber stand und ohne ihn Nichts vermochte, ist jetzt vollkommen zur Herrschaft gekommen, indem der Mensch die habituelle Begierlichkeit ständig herrschen läßt, sie gewis-

sermaßen frei gemacht hat dadurch, daß er durch freie Willensentschließung ihr bleibend sich in den Dienst gegeben hat.

Die durch die Sünde in dem Menschen eingetretene Unordnung, die zuständliche Neigung zum Bösen als die fortdauernde Folge der Sünde, oder die sündhafte Begierlichkeit hat in der Weltlust, von welcher wir durch den Gegenstand dieser Abhandlung im Besondern zu sprechen veranlaßt sind, eine Veränderung der Stellung des Menschen zur äußeren Welt in der Art bewirkt, daß er sich in einer Abhängigkeit von ihr befindet und eine Anhänglichkeit an sie in sich vorfindet, welche sein Verhältniß zu Gott und zum Gesetze, auch wo dieses ein vollkommen geordnetes ist, fortwährend bedroht und gefährdet. Diese Abhängigkeit fällt aber selbst mit der genannten Anhänglichkeit, in der sie gegründet ist, in Eines zusammen.

Der Mensch ist abhängig von der Welt in Folge der Gebundenheit durch den Leib, des Geistes Organ und constituirenden Bestandtheil der Menschen-Natur; wie er diese Verbindung als eine für ihn nothwendige zu betrachten und festzuhalten hat, so kann er von der Welt nicht los werden, deren Güter die Bedingungen seiner irdischen Existenz und Thätigkeit liefern. Dieses nothwendige Abhängigkeitsverhältniß, in welches jedoch der Mensch mit Freiheit eingehen und welches er durch Regelung der dessen Anerkennung fordernden Triebe der menschlichen Natur, wodurch sie in die Dienstbarkeit des Geistes treten, geistig durchdringen und erheben soll, führt zwar auch eine Anhänglichkeit an die Welt mit sich, sofern die Befriedigung des nothwendigen Bedürfnisses durch die äußeren Güter von einem Lustgefühle begleitet ist, welches auch Wohlgefallen und Freude an dem die Befriedigung vermittelnden Gegenstande oder den Gütern, deren Inbegriff die Welt ist, in sich schließt. Die hieraus sich erzeugende Anhänglichkeit könnte aber, weil sie ganz der Ordnung Gottes entspräche, nichts sittlich Gefährdendes enthalten; es wäre in ihr nur eine göttlich geordnete Wirkung des rechten Gebrauches der Güter und ein gottgewolltes Mittel zur Belebung freudiger Thätigkeit und Dankbarkeit zu erkennen.

Die Anhänglichkeit, mit welcher der Mensch in der Wirklichkeit behaftet ist, ist aber eine ganz andere, als diese, die man als ständiges Wohlgefallen und Erfreutsein über die Güte der unserem Gebrauche übergebenen Welt bezeichnen könnte. Dadurch nämlich, daß der Mensch sich durch die Lust bestimmen ließ, oder dem Reize der Lust folgte, hatte er der Lust Eingang in sein Herz gestattet; er hatte

ihren Lockungen nicht widerstanden und dem Angenehmen der Lust vor dem Willen Gottes den Vorzug gegeben, wodurch ihr Verlangen in der Seele Wurzel schlug und die Empfänglichkeit und Geneigtheit zum Lustgenusse das Herz ergriff.

Das Angenehme als solches und um seiner selbst willen zu suchen und in die Befriedigung der Triebe wegen der damit verbundenen Lust das Glück des Lebens zu setzen, ist der Grundzug des durch die Sünde verderbten Geschlechtes; die hierauf gehende Geneigtheit und Richtung des Herzens ist im Geschlechte herrschend und sucht in der Weise eines in die Natur gelegten Gesetzes die Thätigkeit des Menschen allseitig zu bestimmen und auf dieses Ziel zu leiten.

So ist das Verlangen des verderbten Herzens auf die Welt gerichtet, die Gegenstände der Lust; die Güter der Welt, welche der Mensch als Mittel zur Erreichung eines höheren Lebens benützen sollte, werden als Mittel zur Befriedigung der Lust gebraucht. Vermöge der Lust sucht somit der Mensch in den Gütern der Welt seine Beseligung, nicht mehr in Gott, für den er geschaffen ist. Indem das Angenehme der Befriedigung der Triebe gesucht wird, geht das Streben in den Dingen auf, welche sie gewähren, und diese werden für den Menschen das Ziel, sofern die Lust in ihnen zur Ruhe kommt und sie nicht als Mittel eines höhern Zweckes als der Lust gesucht werden. Man gibt sich der Welt hin, weil man in ihr die Befriedigung der Lust findet, und die bei der Verkehrtheit des Herzens das Höchste und Einzige ist, was man sucht, oder wird von der Lust zur Welt hingezogen, wodurch eine falsche und verkehrte oder sündhafte Anhänglichkeit an sie entsteht, welche Anhänglichkeit aber zugleich zu einer verkehrten Abhängigkeit führt, insofern die Lust und ihr Drang ohne und wider des Menschen Willen ihn, nachdem er durch die ersten Zugeständnisse ihnen Gewalt über sich eingeräumt, zu der Welt hinziehen und vermittelst der Begierden an sie fesseln.

Statt die irdischen Güter als Mittel für die höheren Zwecke zu gebrauchen, wollte er sie gebrauchen als Mittel für die Lust, — eine selbstsüchtige Verkehrung, durch welche der Gebrauch der Güter selbst zum Zwecke gemacht wurde, oder bei welcher der Zweck des Gebrauchs darin aufging, der Lust Befriedigung zu gewähren; der Mensch suchte die Güter um seiner selbst, d. i. um des Angenehmen willen, das mit ihrem Gebrauche für ihn verbunden war; das Herz ward, wie von der Lust beherrscht, von der Welt gefangen genommen, da die

Lust ihre Befriedigung in ihr zu finden glaubt. „Die Seele des Menschen klebt an der Erde," nach dem Psalmisten, Ps. 118, 25; sein Sinnen und Trachten ist immer zur Erde gerichtet, vom Höheren abgewendet und dem Niederen zugeneigt, sein Herz zieht ihn zum Irdischen hin und gibt aller Thätigkeit diese Richtung. Durch die Uebermacht des sinnlichen Begehrungstriebes ist der Mensch zur Aehnlichkeit mit den Thieren herabgesunken, die keinen Verstand haben. Aug. z. Ps. 48, 13.

Zu der Abhängigkeit, die der in der menschlichen Natur liegenden, göttlich geordneten Nothwendigkeit entspricht, ist also noch eine andere gekommen, die die Begierlichkeit hervorgerufen, die aus der Sünde stammende Anhänglichkeit und Abhängigkeit, so daß der Mensch in doppelter Weise an die Güter der Welt gefesselt ist, — weil er ihrer zum Leben und zur Erreichung der natürlichen Lebenszwecke bedarf, und weil die sündhafte Lust ihn in einer Gebundenheit an sie erhält. Liegt es nun dem Willen ob, jene nicht anders als nach der Ordnung des Gesetzes und in Unterordnung unter höhere Zwecke zum Rechte kommen zu lassen, diese dagegen unbedingt zu verneinen, so kann er aber auch durch Beistimmung zum Verlangen der Lust der letzteren Abhängigkeit die Anerkennung gewähren und sie auf alle Thätigkeit im Gebrauche der Güter durch falsche Zwecksetzung einen verderblichen Einfluß gewinnen lassen.

* Die geordnete Anhänglichkeit ist Folge des geordneten Gebrauches der Güter, deren der Mensch bedarf; die unordentliche ist nicht Folge der unordentlichen Abhängigkeit, sondern umgekehrt ist die letztere Folge oder Wirkung der verkehrten Anhänglichkeit.

* Der Mensch soll alle Güter, die ihm vom Schöpfer übergeben sind, mit Beziehung auf den Zweck, den er zu erreichen hat, gebrauchen. Der unordentliche Gebrauch der Güter ist die Sünde. Cum se voluntas relicto superiore ad inferiora convertit, efficitur mala, non quia malum est, quo se convertit, sed quia perversa est ipsa conversio. Augustin. De civ. Dei, l. 12. c. 6; vgl. De lib. arbitr. lib. 1. c. 16. Vgl. Basilius in d. Regg. fus. tract. Interr. 2. Thomas v. Aqu. S. th. 2. 2. qu. 20. art. 3. c. Dieser unordentliche Gebrauch geht aber aus unordentlicher Selbstliebe hervor, Thomas a. a. O. 2. 1. qu. 77. a. 4.

* Die des Mißbrauchs fähigen eigenen Güter des Menschen betreffend, macht Augustinus De lib. arb. lib. 2. c. 19. die Bemerkung: Species quorumlibet corporum, sine quibus recte vivi potest, minima bona sunt; potentiae vero animae, sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt. Virtutibus nemo male utitur (sie sind ihm die bona magna); ceteris autem bonis, id est mediis et minimis, non solum bene, sed etiam male quisque uti potest. Vgl. Retractatt. lib. 1. c. 9.

* Wenn Augustinus das Böse in der angegebenen Weise bestimmt, wie er an einem anderen Orte sagt: Illorum (sc. malorum) iniquitas est, male uti bonis operibus eius (Dei Creatoris), so bezeichnet er den Gegensatz von Gut

und Bös durch die Worte uti und frui bonis; letzteres ist dann soviel als male uti. Frui est amore inhaerere alicui rei propter se ipsam; uti autem, quod in usum venerit, ad id quod amas, obtinendum referre. De doctr. christ. lib. 1. c. 3. u. 4. Und näher: Ea re dicimur frui, quae nos, non ad aliud referenda, per se ipsam delectat; uti vero ea re, quam propter aliud quaerimus. Unde temporalibus magis utendem est, quam fruendum, ut frui mereamur aeternis. De civ. D. lib. 11. c. 25. Daher der Ausspruch: Omnis humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle atque utendis frui. Quaestionum 83 n. 30.

Mit der sündhaften Anhänglichkeit steht in engster Beziehung die ängstliche Sorge um die zeitlichen Güter, welche nichts Anderes ist, als die in Unruhe um den Besitz der Güter sich äußernde Anhänglichkeit. Wie die Begierlichkeit und Anhänglichkeit an die Welt (d. i. Hingezogenheit in verkehrter Weise) ein Uebel aus der Sünde, so ist die ängstliche Sorge für das Leben und dessen Bedürfnisse in dem Mangel des vollen und festen Vertrauens auf Gott, in der Geschwächtheit des Glaubens und der Liebe, welche die Sünde gebracht, gegründet; sie ist eine Folge des falschen Begehrens der Stammeltern, wie das Mißtrauen in Gott die Sünde möglich gemacht hat; die Lust hat das Mißtrauen geboren und dasselbe mit der Begierlichkeit in der menschlichen Natur zurückgelassen. Es ist aber vielmehr eine aus der geschwächten Glaubenserkenntniß hervorgehende Geneigtheit zum Mißtrauen und zur Vertrauenslosigkeit, als Mißtrauen, zu nennen, welche der Wille durch Bemühung und Befestigung der Glaubenserkenntniß niederzuhalten hat, wie er die Begierlichkeit durch Befestigung der Liebe überwinden kann und soll. Die ursprüngliche Kräftigkeit des Gottvertrauens ist geschwunden, in welchem die Verbindung des Menschen mit Gott ihre schönste Blüthe treibt; — „das Vertrauen auf Gott macht das Wesen der Religion aus und ist ihr glänzendstes Opfer; es bringt den Menschen Gott erst nahe und führet Gott in das menschliche Herz ein;“ — die Seele hat den nahen Helfer aus dem Auge und aus dem Herzen verloren, nicht so, daß sie nicht mehr um ihn wüßte und nicht mehr zu ihm sich hingezogen fühlte; aber aus der Lebensgemeinschaft, in die sie erhoben war, herausgefallen, hatte sie (verschuldet und befleckt) nicht nur geringere Befähigung und größere Schwierigkeit für die Aufnahme und Benützung höherer Einflüsse auf das geistige Leben, sondern auch die Neigung, der Welt in unordentlicher Liebe sich zuzuwenden, womit fortgehend eine Abwendung von Gott, den sie in der ersten Uebertretung verlassen hat, verbunden ist.

So waren denn die Bedingungen eines festen Gottvertrauens nur schwer zu gewinnen. Die Israel gegebene, durch Wunder bekräftigte außerordentliche Offenbarung konnte des Herzens Härte nicht brechen, wenn auch das Vertrauen auf Gott in der Verheißung eine mächtige Erhebung erhielt. „Das Herz klebte an der Erde"; der Geist wurde herniedergezogen durch die Bande, welche die Begierlichkeit um den Menschen geschlungen hatte, und je mehr er diesem Zuge folgend der Welt sich zuwandte, um so weniger konnte die höhere Kraft für ihre Wirksamkeit einen Erfolg erwarten.

Wie die Begierlichkeit und das Mißtrauen aus Einem Grunde, der Sünde, entsprungen sind, so werden sie auch immer mit einander zur Erscheinung kommen, und wo jene an Macht gewinnt, wird unausbleiblich auch dieses sich einstellen. Wenn die Lust den Menschen zur Welt hinzieht, wird die Folge sein, daß die Welt mit ihren Gütern ungebührlich gesucht und geschätzt wird; indem er, von ihr beherrscht, das Lebensglück wesentlich in die irdischen Güter setzt, wird sein Verlangen nach denselben, der Ueberschätzung entsprechend, ein übertriebenes und das rechte Maaß überschreitendes, ein heftiges und ihn beunruhigendes werden. Wo aber ein solches unordentliches Verlangen herrschend wird, hat auch schon der Glaube gelitten, welcher die richtige Auffassung über den Werth der Güter herbeiführt und das Vertrauen auf Gottes Hilfe wach erhält. Matth. 6, 25—34. Vgl. Philipp. 4, 6. I Petr. 5, 7.

* Chrysostomus über Matth. (hom. 16. op. imperf.): Quia in rebus humanis fortunam credunt esse, non providentiam, neque iudicio Dei vitas suas gubernari existimant, sed incerto duci eventu; ideo merito timent et desperant, quasi qui neminem habent gubernantem. Qui autem credit se Dei iudicio gubernari, escam quidem suam in manu Dei committit, unde sequitur: Scit enim Pater vester, quia his omnibus indigetis.

Durch die Begierlichkeit wird zuerst das Verlangen nach den nothwendigen Lebensgütern verkehrt, sofern sie bewirkt, daß das Nothwendige überall vorherrschend nach der Seite, wonach es beglückend ist, aufgefaßt wird. Die Unruhe wird daher zunächst bei dem Suchen nach diesem hervortreten; aber die ängstliche Sorge und Bekümmerniß ist mit der Erlangung und dem Besitze des Nothwendigen noch nicht aufgehoben. Wo hat das Nothwendige überhaupt seine Grenze, wenn der (begierliche) Mensch über dasselbe zu bestimmen hat? Er wird, wenn für heute und morgen gesorgt ist, an alle wahrscheinlichen und möglichen Bedürfnisse der Zukunft denken; wo aber auch für diese ausreichende und reichliche Mittel vorhanden sind, ist ihr Besitz in der

Zukunft nicht verbürgt und gesichert: Unfälle können ihn gefährden und zerstören, Gewalt und List der Menschen ihn entreißen rc. Er wird sich eine Menge von Bedürfnissen schaffen. Die Abhängigkeit, in der er sich befindet, wird ihm in immer vermehrten Forderungen fühlbar werden. In dieser Beziehung ist besonders noch zu bemerken, wie die Begierlichkeit und Anhänglichkeit aus dem wirklichen Besitze und Genuß der Güter fort und fort neue Nahrung und Stärke gewinnt; die an sich große und Gefahr drohende Anhänglichkeit, die der Mensch von Natur in sich trägt, wird durch den Genuß der Güter der Welt immer größer und schwieriger. Vermöge des oben bemerkten Zusammenhanges des Nothwendigen und Angenehmen wird nämlich der Gebrauch des Nothwendigen, und zwar meinen wir jenen, welcher ganz nach der Ordnung des Gesetzes geschieht, weil er immer mit einer Empfindung des Angenehmen verbunden ist, der im Innern verborgenen Lust unvermerkt Wachsthum und Kräftigung verschaffen, wodurch die Lust leicht dahin kommt, über den Willen überherrschend zu werden oder denselben auf ihre Seite zu ziehen; in noch höherem Grade wird diese Gefahr mit sich führen der Gebrauch und Genuß des Erlaubten, des nach Umfang bedeutenden Gebietes des Nichtverbotenen, das wegen des Menschen natürlicher Beschaffenheit die höchste Beachtung erfordert.

* Der heil. Augustinus hebt an vielen Orten die großen sittlichen Gefahren hervor, welche mit dem Besitze und Genusse der Weltgüter verbunden sind; besonders bemerkenswerth ist folgende Stelle, Confess. lib. X. c. 31: Est alia malitia diei, quae utinam sufficiat ei. Reficimus enim quotidianas ruinas corporis edendo et bibendo, priusquam escas et ventrem destruas, cum occideris indigentiam meam satietate mirifica et corruptibile hoc indueris incorruptione sempiterna. Nunc autem suavis est mihi necessitas, et adversus istam suavitatem pugno, ne capiar; et quotidianum bellum gero in ieiuniis, saepius in servitutem redigens corpus meum, et dolores mei voluptate pelluntur. Nam fames et sitis quidam dolores sunt; urunt et sicut febris necant, nisi alimentorum medicina succurrat. Quae quoniam praesto est, ex consolatione munerum tuorum, in quibus nostrae infirmitati terra et aqua et coelum serviunt, calamitates deliciae vocantur. Hoc me docuisti, ut, quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumturus accedam. Sed dum ad quietem satietatis ex indigentiae molestia transeo, in ipso transitu mihi insidiatur laqueus concupiscentiae; ipse enim transitus voluptas est, et non est alius, qua transeatur, quam quo transire cogit necessitas. Et cum salus sit causa edendi atque bibendi, adiungit se tanquam pedissequa periculosa iucunditas, et plerumque praeire conatur, ut eius causa fiat, quod salutis causa me facere vel dico vel volo; nec idem modus utriusque est. Nam quod saluti satis

est, delectationi parum est. Et saepe incertum est, utrum adhuc necessaria corporis cura subsidium petat, an voluptaria cupiditatis fallacia ministerium suppetat. Ad hoc incertum hilarescit infelix anima, et in eo praeparat excusationis patrocinium, gaudens non apparere, quid satis sit moderationi valetudinis, ut obtentu salutis obumbret negotium voluptatis. — Non ego immunditiam obsonii timeo, sed immunditiam cupiditatis. — In his ergo tentationibus positus, certo quotidie adversus concupiscentiam manducandi et bibendi. Non enim est, quod semel praecidere et ulterius non attingere decernam, sicut de concubitu potui. Itaque freni gutturis temperata relaxatione et constrictione tenendi sunt. Et quis est, Domine, qui non rapiatur aliquantulum extra metas necessitatis? Quisquis est, magnus est, magnificet nomen tuum. Ego autem non sum, quia peccator homo sum. Sed et ego magnifico nomen tuum, cet.

* Ebenderselbe an Anastasius Ep. 144: Mundus quippe iste periculosior est blandus quam molestus et magis cavendus, cum se illicit diligi, quam cum admonet cogitque contemni. Nam cum omnia, quae in illo sunt, concupiscentia sint carnis et concupiscentia oculorum et ambitio saeculi (I Joh. 2, 16), saepe etiam his, qui talibus spiritalia, invisibilia, aeterna praeponunt, inserit se terrenae suavitatis affectus et delectationibus suis nostra comitatur officia. Quanto enim sunt charitati futura meliora, tanto sunt infirmitati violentiora praesentia. Et utinam hi, qui ea videre et gemere noverunt, vincere et evadere mereantur. Quod sine Dei gratia nullo modo voluntas implet humana.

Was in Betreff des Gebrauches und Genusses des Erlaubten gesagt werden muß, geht besonders, aber nicht ausschließlich, diejenigen an, welchen in dem Besitze großer irdischen Güter eine verhältnißmäßig größere Menge von Möglichkeiten für den Gebrauch des Erlaubten geboten sind. Welche Genüsse gewährt der Reichthum seinen Besitzern nicht! Was die Welt Erfreuliches hat, ist dem Reichen in größerem oder geringerem Maaße zugänglich; was das Herz begehrt und wünscht, kann er mit Leichtigkeit finden; sinnliche und geistige Genüsse aller Art, Freuden und Ehren, Macht und Ansehen schließt der Reichthum ihm auf. Dem Reichthume gehorcht Alles, spricht der Prediger (10, 19). Noch mehr: der Reichthum lädt ihn ein und fordert ihn auf, diese zu suchen, indem er diese Möglichkeiten, die er in sich enthält, ihm gewissermaßen vorhält und nahe legt, um ihn zur Benützung derselben anzulocken. Die Begierlichkeit aber wird diese Lockungen unterstützen und, wenn sie auch den Willen nicht zum gesetzwidrigen Gebrauche der Güter bewegen kann, doch nicht ohne Einfluß auf das Maaß und die Art des Gebrauches bleiben. Sei es nun, daß die Lust auf diese Weise nach mehreren und verschiedenen Richtungen oder nur in Einer, mit Unterdrückung anderer Begehrungen, genährt und groß-

gezogen wird: immer wird die Anhänglichkeit des Herzens an die Welt in Folge der vielseitigen und vielfachen Befriedigungen, die ihm geworden, eine Steigerung und Erhöhung erhalten, welche den Grad ihrer Stärke in der Schwierigkeit offenbart, sich von den Gütern zu trennen, wenn die Aufforderung dazu ergeht.

* Es kann im Allgemeinen behauptet werden, daß ein größerer Besitz auch eine entsprechend größere Anhänglichkeit an die Welt mit sich führe, und daß der größere Schmerz, den die Trennung von dem größeren Besitze hervorruft, auf diese größere Anhänglichkeit zurückzuführen sei. Dieß ist gewiß unbedingt anzunehmen, wenn die Trennung, welche den Schmerz hervorruft, unmittelbar und bestimmt durch den höheren Willen gefordert wird. Im Uebrigen, wo dieses nicht der Fall ist, kann der größere Schmerz in dem größeren Werthe der Güter seinen Grund haben und aus einer richtigen Werthschätzung derselben hervorgehen. Wenn z. B. derjenige, welchem durch eine Feuersbrunst ꝛc. seine großen Besitzthümer zerstört werden, sich härter betroffen fühlt und größeren Schmerz empfindet, als sein Nachbar, dem auch all' sein Gut, das aber nur geringe war, vernichtet wurde, so wäre schwerlich richtig geurtheilt, wenn man die größere Betrübniß allein aus der größeren Welt-Anhänglichkeit erklären zu müssen glaubte. Die Anhänglichkeit ist aber nicht nothwendig und immer eine größere, wo der Besitz ein größerer ist; denn wenn auch längerer Besitz und Gebrauch irdischer Güter von größerem Umfange in der Regel immer eine größere Anhänglichkeit erzeugt, so muß doch in Abrede gestellt werden, daß eine solche große Anhänglichkeit nur auf diesem und nicht auch auf einem anderen Wege zu Stande kommen könne.

Bei dem reichen Jüngling können wir annehmen, daß seine Anhänglichkeit an den Reichthum eine besonders große war, im Verhältnisse zu seinem großen Reichthume; die Worte des evangelischen Berichtes: „denn er war sehr reich" (Luk.), „er hatte viele Besitzthümer" (Matth. u. Mark.), scheinen dieß anzudeuten.

Auch den Armen ist, wie bemerkt worden, das Gebiet des Erlaubten nicht ganz verschlossen. Ist aber von dieser Seite für sie weit weniger Gefahr zu befürchten und überdieß die auf ihnen lastende Noth kräftige Gegenwirkungen zu üben geeignet, so muß doch in Bezug auf Letzteres hervorgehoben werden, wie dieser mögliche heilsame Erfolg sehr ungewiß und zweifelhaft ist, so daß im Gegentheile sogar eine Hebung und Stärkung der Begierlichkeit dadurch bewirkt werden kann. Selbst die Entbehrung kann eine Verstärkung der Begierlichkeit zur Folge haben. Wenn wir nämlich unter dem Erlaubten hier an gewisse Genüsse von Ruhe, Nahrung, Erholung und Umgang u. dgl., welche das streng und unbedingt Nothwendige überschreiten, denken, so kann die entgegentretende Noth und große Trübsal des Lebens gar leicht dazu führen, daß jene erlaubten Genüsse in Folge des Gegensatzes allzusehr überschätzt und gesucht, während die Mühen und Leiden, das tägliche Brod der Armen, nur um so schmerzlicher empfunden und

ungeduldiger ertragen werden. Ihr Loos ist in der That ein hartes und trauriges; sie haben zu ihrem Antheile Hunger und Durst und Blöße und alle Bedrängniß empfangen; sie sind der Willkür und dem Uebermuthe der Reichen preisgegeben; sie müssen Unrecht und Mißhandlung, Spott und Verachtung von der Welt hinnehmen, ohne antworten und sich rechtfertigen zu können. „Der Reiche verübt Unrecht und trotzt noch dazu: der Arme muß beleidigt noch schweigen.“ Sir. 13, 4. Von dem Joche, das auf seinen Nacken gelegt ist, befreit zu werden, ist das Seufzen und Flehen des Armen; er verlangt und harrt auf Erlösung und Befreiung aus seiner Noth. Wird nun nicht der Reichthum der nächste und erste Gegenstand seiner Wünsche sein? Denn der Reiche ist der Glückliche; er erfreut sich des Glückes, das der Arme entbehren muß, der Befreiung von drückenden Sorgen, von des Lebens Elend, Trübseligkeit und Mühseligkeit; er ist im Besitze dessen, was er bedarf und wünschen mag. Indem der Arme so sein Verlangen nach dem Reichthume richtet, wird dasselbe ihn in dem Maaße heftiger beunruhigen, als seine Befriedigung nicht erlangt wird; das Glück und die Herrlichkeit der Reichen, von der Phantasie wundervoll ausgeschmückt, versetzt seine Seele in Schmerz und Trauer; die Liebe wird von der Begierlichkeit, die unter dem Einflusse der umgebenden Welt und der Gewalt ihrer Lockungen sich mächtig entwickelte, erstickt, und es ist die entbrannte Lust, die je mehr und mehr alles Gute im Menschen verzehrt und ihn zur Auflehnung gegen Gott und sein Gesetz fortreißt.

Nicht der Reiche allein, sondern auch der Arme ist den von der Begierlichkeit und Anhänglichkeit an die Welt drohenden Gefahren unterworfen, mit Rücksicht auf welche der Fromme zu Gott betet: „Armuth und Reichthum gib mir nicht; gib mir nur, was ich brauche, mich zu nähren, daß ich nicht etwa zu satt und zur Verläugnung gereizt werde und sage: Wo ist der Herr? oder aus Armuth zum Stehlen genöthigt werde und falsch schwöre bei dem Namen meines Gottes.“ Prov. 30, 8. 9. Womit nicht gesagt sein will, daß für den, der so viel, als er braucht, und nicht mehr besitzt, keine Gefahren bestehen, sondern nur, daß sie nicht so groß seien, als diejenigen, welche der Reichthum und die Armuth mit sich führen.

Wenn wir in der verkehrten Anhänglichkeit an die Welt, das Leiden zu erkennen haben, mit welchem der reiche Jüngling behaftet war, so ergibt sich uns in Betreff der Quelle und Natur dieses Uebels, daß es die Folge und Wirkung der aus der Sünde stammenden

Lust sei; diese hat den Menschen der Welt überliefert, indem sie sein Herz ihr zuwandte, in ihren Gütern die höchste Befriedigung zu suchen; die Weltlust, diese besondere Erscheinungsform der Begierlichkeit, steigert sich aber nach und nach zu jener Gebundenheit des Menschen durch die Welt oder bringt ihn in eine solche Abhängigkeit von ihr, daß seinem guten Streben von dieser Seite die größten Hindernisse bereitet werden.

Demgemäß wird sich auch Weg und Mittel zur Aufhebung dieser Anhänglichkeit bestimmen; da sie nur die Gestalt ist, welche die Weltlust durch ihr Herrschendwerden gewinnt, und in welcher sie zur Erscheinung kommt, so kann eine Befreiung von ihr nur durch Unterdrückung und Ertödtung der Begierlichkeit des Herzens erreicht werden, nicht nothwendig aller oder, wenn wir so sagen sollen, der ganzen Begierlichkeit, sondern zunächst nur jener, welche zu ihrer Befriedigung der äußeren Güter bedarf, da wir hier die Anhänglichkeit an diese im Auge haben. Wie nämlich nicht alle in dem Herzen wohnende Lust auf die äußere Welt angewiesen ist, um ihr Verlangen zu befriedigen, so kann der Mensch eine völlige Unabhängigkeit und Freiheit von diesen Gütern erringen, ohne daß er damit auch zugleich völlig von dem Leiden der Begierlichkeit und der Herrschaft der sündhaften Lust befreit wäre. Wird dieses aber auch bei den Beispielen, welche die Geschichte aus dem Heidenthume nennt, anzunehmen sein, so läßt sich doch die sittliche Größe jener Erscheinungen und der gewaltige Fortschritt, welchen das sittliche Streben in ihnen gewonnen, nicht verkennen. Wir werden weiter unten hierauf zurückkommen.

Der reiche Jüngling wurde durch Christus auf seine innerliche Krankheit aufmerksam gemacht, von deren Heilung die Befähigung für den Eingang in's Reich Gottes abhing. Bezeichnete ihm Christus nicht auch den Weg und die Mittel der Heilung? Da er von ihm als Bedingung der Aufnahme in's Reich Gottes Nichts forderte, als die Beobachtung der Gebote, so scheint es, daß Christus ihm in dem Wege des Gesetzes das Mittel der Heilung habe bezeichnen wollen, so daß der Jüngling, der die Gebote von Jugend auf befolgt hatte, die Belehrung erhalten hätte: sein Gesetzesgehorsam habe bis daher noch nicht die rechte Beschaffenheit besessen, indem er die Anhänglichkeit an die Welt nicht zu brechen vermochte; da dieses erforderlich und die Beobachtung der Gebote ohne den Ernst einer vollkommenen und unbedingten Hingabe an Gott und Ergebung in seinen Willen

ungenügend sei, sollte er für die Zukunft eine vollkommenere Gesetzeserfüllung in dem ernstlichen Streben der Liebe Gottes über Alles sich angelegen sein lassen. Diese Annahme und Auffassung wird in der That die allein richtige und allein mögliche genannt werden müssen; wie der Text unserer Stelle zu derselben mit Ausschluß jeder anderen, führt, so wird durch die Natur der Sache die Annahme geboten, daß das Gesetz, der geoffenbarte Weg zum Leben, den Menschen über die entgegenstehenden Hindernisse hinwegzuführen vermöge und diese zu entfernen oder zu überwinden die Kraft besitze; es ist schlechterdings undenkbar, daß das Gesetz den Menschen zum ewigen Leben führen werde, ohne daß es im Stande wäre, die zum Eingang in's Leben erforderliche subjektive Befähigung zu wirken. Das Gesetz führt den Menschen auf dem Wege zum ewigen Leben in der Weise, daß die Thätigkeiten, die es zur Erreichung dieses Zieles fordert, durch die fortwährende Uebung der sittlichen Kraft die nothwendige Reinigung und innerliche Befreiung herbeiführen; durch diese Wirkung allein erhält das Gesetz die Bedeutung, daß es der Weg der Vorbereitung für das ewige Leben sei.

Indem das Gesetz den Willen sich ganz unterwirft und dieser überall nach dem Gesetze sich bestimmt, wird des Menschen Thätigkeit, wie sie ohne Unterbrechung in Anspruch genommen wird, zu einer fortwährenden Bekämpfung der Begierlichkeit, deren Verlangen das Gesetz niemals anerkennt, sich gestalten, zu einer beständigen Uebung der Selbstbeherrschung und Selbstverläugnung, der Abtödtung und Entsagung, zu einer fortschreitenden Erhebung des Geistes zur Freiheit, um mit Abstreifung des Vergänglichen des unvergänglichen Lebens theilhaftig zu werden. Er wird sich durch beharrlichen Wandel auf dem Wege des Gesetzes befreien von der Welt; die Belehrungen des Gesetzes zeigen ihren rechten Gebrauch und verwerfen allen Genuß, durch den die Lust genährt und gepflegt wird; sie gestatten nur das Nothwendige und wollen Alles so verwendet wissen, daß die höheren Zwecke befördert werden; was gefährlich werden könnte, soll vermieden, daher der Genuß des Erlaubten beschränkt und nur so weit vorgenommen werden, daß die Befolgung der Gebote dadurch eine Unterstützung, niemals aber eine Hinderung erfährt; der Besitz der Güter wird das Herz nicht fesseln, das in ihnen nicht findet, was es sucht, und von ihnen nicht erwartet, was sie nicht gewähren können: sein Schatz ist nicht das Vergängliche; wem Ueberfluß zu Theil

geworden ist, weiß, daß er ihn verwenden soll zur Unterstützung der Brüder und zur Verherrlichung des Namens Gottes; er wird nicht betrübt werden, wenn Gott das Opfer des Reichthums von ihm fordert, und wenn er von Allem entblößt ist, wird er nicht unzufrieden auf das fremde Gut blicken, sondern auf den Herrn sein Vertrauen setzen und von ihm die nöthige Hilfe nicht vergeblich erflehen. Zu dieser Freiheit und Unabhängigkeit von der Welt will das Gesetz, dessen Erfüllung dem Menschen durch die Gnade ermöglicht wird, führen; es ist die Armuth im Geiste, die innerliche Lossagung von der Welt und von der Herrschaft, welche sie über das Herz übt, die nothwendige und unausbleibliche Wirkung der Liebe, in der das Gesetz erfüllt wird.

Uebrigens ist einleuchtend, daß die Wirkung der das Gesetz erfüllenden Liebe nicht auf eine Seite, die Weltlust und Anhänglichkeit beschränkt bleiben kann; vielmehr wird zugleich auch die Befreiung von der Macht der Lust nach den andern Seiten erfolgen, die Ueberwindung der fleischlichen Lust in der Reinheit des Herzens, die Unterdrückung des falschen Selbstständigkeitsstrebens, der Hoffart und des falschen Hängens an sich, in der Demuth, in welcher der Geist Gott sich unterwirft, um in ihm die wahre Hoheit und Freiheit zu gewinnen. Demuth, Reinheit des Herzens und Armuth des Geistes sind die drei der sündhaften Begierlichkeit entgegengesetzten Grundtugenden der geheiligten Seele; weil aber die Heiligung nicht die erreichte Heiligkeit ist, so sind sie, so lange die Begierlichkeit nicht vollkommen beherrscht, so lange die Erfüllung des Gesetzes eine noch unvollkommene ist, nicht nothwendig immer in gleichem Grade herrschend und mit einander gleichen Schritt haltend in ihrem Fortgange zu den höheren Stufen ihrer Vollkommenheit.

Was die Tugend der Armuth betrifft, von welcher bei Matth. 5, 3 die Rede ist, so gehen bekanntlich die Ansichten in alter und neuerer Zeit auseinander, indem die Einen unter ihr die Lossagung von den Gütern der Welt, die Herrschaft über die Weltlust, die Anderen dagegen, welche die Mehrzahl bilden, die Demuth, den einfachen kindlichen Sinn und die Ergebenheit in den Willen Gottes verstanden wissen wollen; die vornehmsten Vertreter der einen und der anderen Auffassung und deren Begründung betreffend, so ist auf die Commentatoren Maldonat, Cornelius a Lapide, Calmet u. AA. zu verweisen.

Zu Gunsten derjenigen, welche bei Matth. 5, 3 eine Seligpreisung der Armuth (an äußeren Gütern) annehmen, spricht außer

Anderem besonders die parallele Stelle bei Lk. 6, 20: „Selig seid ihr Armen; denn euer ist das Reich Gottes." Die Einheit dieser Rede mit der Bergpredigt bei Matthäus ist zwar häufig bezweifelt und in Abrede gestellt worden; doch sind die Gründe, die vorgebracht werden, nicht im Stande, die entgegengesetzte Ansicht, welche an der Einheit beider Reden festhält, als unmöglich erscheinen zu lassen oder bedeutend zu erschüttern und zu schwächen. Nach der letzteren Annahme (der Einheit) sind die Armen, welche der Herr bei Lukas selig preist, von Matthäus näher bezeichnet durch den Beisatz: im Geiste, um anzudeuten, daß die Armuth als solche, wenn ihr im Uebrigen auch Vorzüge vor dem Reichthum zukommen sollten, keinen Anspruch auf die Seligkeit des Himmels gewähre, sondern daß dieß nur der Fall sei, wo der Mensch den Gütern, deren Besitz ihm durch die Fügung der Vorsehung versagt wurde, auch innerlich entsagt und sein Herz und Wille, frei von aller Anhänglichkeit an dieselben — so daß der Reichthum nicht schmerzlich vermißt, die Armuth vielmehr, wenn auch schwer empfunden, doch willig ertragen wird, den höheren, den unvergänglichen Gütern des Reiches Gottes sich zuwendet. Solebant Judaei mortalia, sagt Calmet, haec bona ceu Dei beneficia existimare, inopiam poenam. Favere videtur huic opinioni Testamentum Vetus, cum opes piis, impiis inopiam polliceatur; er bemerkt dann weiter: Corrigit hanc Jesus docetque pauperes vere esse beatos, dummodo pauperes spiritu sint, scilicet paupertatem non coacti, sine querela aut impatientia, seditione vel intemperantia ferant ipsaque paupertas causam non habeat ignaviam aut immoderatos sumtus vel scelera, neque inertiae praetextus sit et excusatio.

Die Armen im Geiste sind somit jene, welche die irdischen Güter geringe schätzen und nicht mit dem Verlangen des Herzens an ihnen hängen, aber dieses deßhalb, weil sie nach den höhern und höchsten Gütern verlangen, weil sie das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit suchen; es sind, wie der heilige Bernhard sagt, die Armen in geistiger Absicht, mit geistigem Verlangen, allein wegen des Wohlgefallens Gottes und des Heiles der Seelen: dieser ist das Himmelreich. Durch die Armuth im Geiste wird die äußere Armuth geheiligt; diese wird ohne die Tugend der Armuth den Armen nicht zum Heile gereichen, wenn wir auch hoffen, sagt derselbe Heilige, daß die Noth ihrer Trübsal ihnen nützen werde bei der Barmherzigkeit der göttlichen Güte; sie ist aber auch die Tugend, welche bewirkt, daß den Reichen

ihre Reichthümer nicht zum Verderben, sondern sogar zum Heile gereichen. Pecunia (et a malis male habetur et) a bonis tanto melius habetur, quanto minus amatur. Augustinus. Ep. 54 ad Macedon.: Pro reis quomodo interced., gegen Ende. Die großen Gefahren des Reichthums bedenkend, sollen sich darum die Reichen vor Allem dieser Tugend befleißigen; vgl. I Tim. 6, 17 ff.: Divitibus huius saeculi praecipe non sublime sapere neque sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo, qui praestat nobis omnia abunde ad fruendum, bene agere, divites fieri in bonis operibus, facile tribuere, communicare, thesaurizare sibi fundamentum bonum in futurum, ut apprehendant veram vitam. Zu den Armen im Geiste gehören endlich noch jene, welche freiwillig um des Reiches Gottes willen arm geworden sind, ihre Reichthümer zum Besten der Armen weggegeben haben, um in vollkommener Entsagung dem Herrn nachzufolgen; in diesem Sinne wird die Armuth im Geiste besonders von mehreren Vätern aufgefaßt, wobei sie jedoch dieselbe nicht als ein Gebot oder als eine nothwendige Bedingung für den Eingang in das Reich Gottes erklären wollen. So nimmt sie auch Thomas v. Aquin, wo er der verschiedenen Erklärung derselben erwähnt.

* Cornel a Lap.: Triplices sunt pauperes, primo censu, ut mendici, secundo non censu, sed spiritu, ut Abraham, qui censu erat dives, sed spiritu et affectu pauper; tertio censu et spiritu, ut religiosi, qui ex affectu et amore paupertatis eam vovent et bonis omnibus se abdicant. Vice versa triplices sunt divites, primo censu, ut mercantes, secundo spiritu, ut avari, qui ambiunt opes; tertio censu et spiritu, ut divites, qui magis cupiunt ditari. Vis intelligere, ait Nyssenus l. de beatitudinibus, quis pauper spiritu sit? Qui corporalem opulentiam animae divitiis permutat, qui propter spiritum egenus est, qui terrenas divitias veluti quoddam onus excussit et abiecit, ut sublimis per aërem sursum rapiatur, ut inquit Apostolus, in nube una cum Deo per coelestia tendens. Ponderosa quaedam res est aurum, onerosa res omnis, quae divitiarum causa expetitur; levis vero res quaedam et sublimia petens est virtus. Si igitur ad superna nos accedere oportet, ab iis, quae deorsum trahunt, inopes et egeni simus, ut in supernis versemur.

Thomas v. Aquin, S. 2. 2. qu. 19. art. 12: Ex hoc quod aliquis perfecte timet Deum, consequens est, quod non quaerat magnificari in se ipso per superbiam, neque etiam quaerat magnificari in exterioribus bonis, scil. honoribus et divitiis; quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest vel exinanitio inflati et superbi spiritus, ut Augustinus exponit, vel etiam abiectio temporalium rerum, quae fit spiritu, id est, propria voluntate per instinctum Spiritus Sancti, ut Ambrosius et Hieronymus exponunt.

* Ueber die Armuth im Geiste im Sinne der evangelischen Armuth wird noch besonders gesprochen werden. Die Armuth im Geiste als Tugend der Reichen wird sehr gut beschrieben von Clemens Alex. Qu. d. salv. c. 16: Qui possessionibus locuples, aurumque et argentum et domos tanquam Dei dona habet, Deo que largitori in hominum salutem ex eis obsequitur, novitque fratrum causa potius, quam in sui gratiam haec a se possideri, animoque quam pro illorum possessionae praestantior, non ut servus hisque mancipatus ea possidet, (*καὶ κρείττων ὑπάρχων τῆς κτήσεως αὐτῶν, μὴ δοῦλος ὢν κέκτηται,*) neque animo circumfert nec eis vitam suam definit ac cirumscribit, sed et honesti aliquid operis atque divini in laboris partem semper assumit, et si quando necesse fuerit illis privari, placido animo parique hilaritate eorum iacturam ferre potest ac abundantiam: hic est ille, qui a Domino beatus praedicatur et pauper spiritu vocatur (Mt. 5, 3), expeditus heres regni coelorum, non qui divitiarum impatiens earum cultu vivere non potest (*κληρονόμος ἕτοιμος οὐρανοῦ βασιλείας, οὐ πλούσιος ζῆσαι μὴ δυνάμενος*). (Doch nimmt Clemens z. B. K. 19 die Armuth im Geiste auch als gleichbedeutend mit der Freiheit von Leidenschaften überhaupt.) Als Tugend der Reichen und der Armen (im gewöhnlichen Sinne) hat sie ihre besonders schöne Darstellung erhalten von dem h. Franz v. Sales in der Philothea, 3. Buch, Kap. 14—16.

Es gibt eine gebotene und eine gerathene Armuth; wenn die Benennung „Armuth im Geiste" bloß auf die erstere bezogen wird, so will damit nicht gesagt werden, daß sie in der Bergpredigt Mt. 5, 3 in dieser beschränkten Bedeutung gebraucht sei, da es vielmehr unzweifelhaft ist, daß die höhere, gerathene Armuth in dieser Stelle — wenn überhaupt der eigentliche Begriff der Armuth daselbst festgehalten wird — eingeschlossen und mit inbegriffen und die Armuth im Geiste per eminentiam ist; sondern sie wird darauf angewendet, weil die Unterscheidung eine verschiedene Bezeichnung für dieselben nothwendig machte; dieses Bedürfniß hat zu dem ziemlich allgemeinen Gebrauche geführt, bei der Behandlung der christlichen Lehre von der Armuth jene höhere Stufe der gerathenen Armuth durch die Benennung der „evangelischen" von der gebotenen, in welcher das Wesen der Tugend der Armuth besteht, zu unterscheiden und die Bezeichnung „Armuth im Geiste" auf diese letztere einzuschränken.

Da diese Unterscheidung ein wohlbegründete ist, so wäre man genöthigt, im Falle die aufgenommene Erklärung der Armuth im Geiste Matth. 5, 3 der anderen weichen müßte, gleichwohl diese Bezeichnung auch für die gebotene Armuth, für welche eine Benennung zu suchen ist, in Anspruch zu nehmen, also sie in einem doppelten Sinne, bald im eigentlichen, bald in dem Sinne von Demuth anzuwenden; denn man dürfte sich vergeblich bemühen, für die gebotene

Armuth, wenn auch Mt. 5, 3 die Demuth gemeint wäre, eine entsprechendere oder ebenso entsprechende Benennung zu finden, als die der Armuth im Geiste.

Hierin liegt aber für uns ein weiteres Bedenken, die Armuth im Geiste Mt. 5, 3 im Sinne von Demuth zu erklären. Wenn nämlich Christus an jener Stelle der Bergpredigt von der Demuth reden (oder der Verfasser unseres Evangeliums ihn von dieser sprechen lassen) wollte, so ist auffallend, daß hier nicht das gewöhnliche Wort dafür gebraucht wurde; es fehlte nämlich für diese Tugend keineswegs ein anderer Ausdruck, und sogar ein deutlicherer und bestimmterer, als der gewählte. War dieß aber auch der Fall, wenn Christus von der nothwendigen Tugend der Armuth sprechen wollte? Und wie nahe lag es, daß er von dieser zuerst redete, da seine Zuhörer größtentheils Arme waren und die Armuth von ihm überall als dem Reiche Gottes zunächst stehend und für die Aufnahme in dasselbe befähigend erhoben wurde? Inde incipit beatitudo judicio divino, ubi aerumna aestimatur humana. Ambros. de off. I. c. 16.

* Arnoldi hält (im Commentar z. Mt. 5, 3) dafür, daß für die Tugend der Armuth und die freiwillige Armuth ein geeigneter Ausdruck ἐθελοπτωχός gewesen wäre. Wir lesen hier: „Die meisten katholischen Ausleger beziehen πτωχός auf die materiellen Güter und nehmen πνεῦμα von der Gesinnung, so daß wir eine Seligpreisung der Armen hätten, die es freiwillig, mit ihrer Gesinnung sind, wo dann Solche darunter befaßt sein könnten, die nie Reichthümer besaßen, und damit völlig zufrieden sind, oder Solche, welche die Reichthümer aus höheren Zwecken freiwillig hingegeben haben, oder Solche, welche zwar Reichthümer besitzen, aber im Geiste denselben nicht anhangen, so daß sie im Geiste sind, als wären sie arm an Gütern. Aber damit künstelt man offenbar an τῷ πνεύματι. Kein Zuhörer könnte es in diesem Sinne verstehen, und man erwartete statt dessen durchaus ἐθελοπτωχός oder etwas Aehnliches. Schon Hieron. bemerkt: Adiunxit: spiritu, ut humilitatem intelligeres, non penuriam. Daß bei Luk. 6, 20 τῷ πνεύματι fehlt, würde für diese Auffassung gegen die unserige nur dann beweisen, wenn die Rede bei Lukas mit der unserigen identisch wäre." Der Streit hierüber, wenn wir so sagen können, scheint ein solcher zu sein, bei dem es niemals zu einer Ausgleichung kommen wird, indem sich auf beiden Seiten so bedeutende Gründe aufführen lassen, daß eine Entscheidung für diese oder jene Wahrscheinlichkeit immer nur mit großer Unsicherheit verbunden sein kann. Doch möchte die Sache vielleicht einfacher und die Lösung der Frage leichter werden, wenn man auf den inneren Zusammenhang, der zwischen der Armuth und der Demuth besteht, und wonach sie mit einander unzertrennlich verbunden sind, zurückgeht und diesen bei der Untersuchung der Stelle zunächst in's Auge faßt und darstellt; wie Cornel a Lapide zu Matth. 5, 2 richtig bemerkt: Porro paupertas haec spiritus coniuncta est et oritur ex humilitate et contemtu opum et honorum. Hinc recte SS. Hilarius, Augustinus, Chrysostomus,

Ambrosius, Nyssenus, Epiphanius, Leo, Gregorius et ex iis Maldonatus per „pauperes spiritu“ intelligunt humiles mente et voluntate. Nam ut ait S. Chrysostomus, quod rerum necessitate aliqui humiles sint, laus non est, sed quod spiritu, i. e. libera voluntate et electione. Unde gloss.: Paupertas, ait, cuius nutrix est humilitas, duas habet partes, rerum abdicationem et spiritus contritionem. Vgl. Thom. v. Aqu. oben S. 128.

Wenn wir daher gegen Arnoldi's Bemerkung einige Bedenken erheben möchten, so geschieht es nicht, weil wir die Gewichtigkeit der Gründe von der anderen Seite übersehen oder unterschätzen, sondern nur, weil wir alles daselbst Vorgetragene nicht für unanfechtbar zu halten vermögen. Wenn Arnoldi in der angeführten Stelle sagt: „Kein Zuhörer konnte es rc.“, so vermögen wir nicht einzusehen, was mit dieser Einwendung für die Sache gewonnen sein soll; denn es kann sich für uns zunächst doch nur darum handeln, zu erheben, was der Evangelist habe ausdrücken wollen; dieß war, müssen wir dann sagen, gewiß der Gedanke, den Christus mit den Worten verband, und den er den Zuhörern in einer für sie verständlichen Weise mittheilte. Die Berufung auf das hebräische עָנִי und עָנָו entscheidet Nichts, da diese Worte ebensowohl „hilflos“, „niedrig“, „arm“, als auch „demüthig“ und „sanftmüthig“ bedeuten; שְׁפַל־רוּחַ paßt nicht hieher, da שָׁפָל die Bedeutung „arm“ nicht hat. Was das in Vorschlag gebrachte ἐθελοπτωχός betrifft, so könnte, gesetzt nämlich, daß sein Gebrauch nachgewiesen oder angenommen werden dürfte, doch wieder nur die s. g. evangelische Armuth, nicht aber auch die Tugend der Reichen und jener Armen, die nicht freiwillig die Armuth erwählt haben, damit bezeichnet werden wollen; wenn der Evangelist berichten wollte, daß Christus diese nothwendige Tugend ebenfalls oder an erster Stelle habe empfehlen wollen, so dürfte das Wort kaum als brauchbar erscheinen. Was die Berufung auf Hieronymus betrifft, so wird die betreffende Stelle, um seine Ansicht kennen zu lernen, ganz anzuführen sein; dieselbe lautet: (zu Matth. 5, 3:) Hoc est, quod alibi legimus (Ps. 33): Et humiles spiritu salvabit. Ne quis autem putaret, paupertatem, quae nonnunquam necessitate portatur, a Domino praedicari, adiunxit, spiritu, ut humilitatem intelligeres, non penuriam. Beati pauperes spiritu, qui propter spiritum Sanctum voluntate sunt pauperes. Unde super huiusce modi pauperibus et salvator per Esaiam loquitur (61. a): Dominus unxit me, propter quod evangelizare pauperibus misit me.

* Vgl. Joann. Bapt. Scaramelli, S. I., Directorium asceticum: Tract II, de impedimentis Christianae perfectionis, Augustae Vindel. 1770, p. 256 sqq.: In laqueos sub divitiarum spineto occultatos ne incidamus, remedium nobis suppeditet oportet omnigena affectus avulsio a rebus pecuniisque sive habeantur, sive non habeantur, sive earum possessio retineatur sive repudietur. Haec vera spiritus paupertas est, a Christo tot laudibus celebrata et a Sanctis tantopere inculcata, cuius ope tolluntur omnia praeiudicia, ex temporalibus bonis in nostrum spiritum redundantia. Immo haec essentialem Christianae paupertatis perfectionem constituit, qua saeculares si velint, in medio divitiarum perfectionem religiosorum aequare possunt, et sine qua religiosos exterius per voluntariam divitiarum abdicationem pauperes esse nihil iuvat. . . Id quod cum Patrum doctrina mirum in mo–

dum congruit. S. Gregorius de SS. Apostolis Petro et Andrea loquens ait: Ad vocem dominicam uterque iste piscator, quid aut quantum dimisit, qui plane nihil habuit? Sed in hac re affectum potius debemus pensare, quam censum. Multum reliquit, qui nihil retinuit; multum reliquit, qui quantumlibet parum, totum deseruit. (Hom. 5. in Evang.) S. Augustinus ex iisdem rationibus de S. Petro id ipsum affirmat scribens: Multum dimisit, fratres mei, multum dimisit. Quid? Non solum dimisit, quidquid habebat, sed etiam quidquid habere cupiebat. Quis enim pauper non turgescit in spe huius saeculi? Quis non quotidie cupit augere quod habet? Ista cupiditas praecisa est. (In Ps. 103. conc. 3.) S. Hieronymus ad Paulinum scribens ait: Totum dedit Deo, qui se ipsum obtulit, id est, qui omnes cordis sui affectiones a bonis fortunae avulsas illi dedicavit. (Vgl. oben S. 90.)

Wo es sich um die aus der Begierlichkeit stammende Anhänglichkeit handelt, um die Anhänglichkeit, die aus der im Menschen wohnenden Lust, aus dem allgemeinen Verderben der Natur sich erzeugt und entwickelt, und nicht um einen sündhaften Gebrauch des Reichthums, der sich bereits bis zum Hange und zur Leidenschaft gesteigert, oder um eine bestimmte sündhafte Richtung, die sich aus einem längeren Sündenleben herausgebildet und eine große Festigkeit gewonnen hätte, und für die gerade der Reichthum ein Anlaß wäre, sich zu behaupten, — wo also von der Anhänglichkeit, welche, wie wir gesehen haben, leicht auch bei der Herrschaft einer guten Willensrichtung sich forterhält und weiter bildet, und nicht von der Anhänglichkeit, die in einem sündigen Hange besteht, der vom Reichthum seine Nahrung erhält, die Rede ist, da ist der Weg des Gesetzes als ausreichendes Mittel der Befreiung und Heilung zu erkennen; das Gesetz, welches das allgemein Nothwendige festsetzt, hat die Bekämpfung des allgemeinen Verderbens zu seiner Hauptaufgabe und versäumt es nicht, auf das aufmerksam zu machen, was bei diesem Verderbnisse besonders gefährlich und darum wohl in Acht zu nehmen sei; es weist zur Stärkung der menschlichen Kraft auf die göttliche Hilfe hin und fordert zur Ergreifung und Benützung der Gnade auf.

Hatte die Prüfung den Jüngling erkennen lassen, welch' großer Kampf ihm noch bevorstand, so galt es nun, das begonnene Werk mit größerer Vorsicht und erhöhter Entschiedenheit fortzuführen; er konnte die Prüfung dadurch sich bleibend zu Nutzen machen, daß er immer wieder die Frage sich vorlegte: ob er bereit wäre, um Gottes willen Alles hinzugeben, und ob er hoffen dürfe, den Sieg über die Welt zu gewinnen; er mußte sich angetrieben sehen, sich selbst Prüfungen aufzuerlegen, um die Gefahren, in denen er sich befinden könnte,

wahrzunehmen, und durch freiwillige Uebungen die Kraft der Liebe zu erhöhen. Aber das Leben bietet selbst eine Menge Gelegenheiten, wenn der Mensch sie nur sehen und benützen will, wo sein Wille gegen seine Neigung in Anspruch genommen wird, wo die Selbsttäuschungen ihm offenbar werden und das Gefühl der eigenen Ohnmacht ihn niederdrückt, wo er einer höheren Kraft zum Siege bedarf; nie hören die Versuchungen auf, so daß das ganze Leben eine fortlaufende Versuchung genannt worden ist; immer und immer tritt es mit neuen und größeren Forderungen an den Menschen heran, um die sittlichen Kräfte in fortwährender Uebung zu erhalten.

* Siehe oben Seite 57. Ein Streit ist des Menschen Leben auf Erden, Job. 7. 1. Das Leben als fortwährende Versuchung dargestellt bei Augustinus, Confess. lib. X, c. 28: Contendunt laetitiae meae flendae cum laetandis maeroribus; et ex qua parte stet victoria, nescio. Hei mihi, Domine, miserere mei. Contendunt moerores mei mali cum gaudiis bonis, et ex qua parte stet victoria, nescio. Hei mihi, Domine, miserere mei. Hei mihi! Ecce vulnera mea non abscondo. Medicus es, aeger sum; misericors es, miser sum. N u m q u i d n o n t e n t a t i o e s t v i t a h u m a n a s u p e r t e r r a m? Quis velit molestias et difficultates pati? Tolerari iubes eas, non amari. Nemo quod tolerat amat, etsi tolerare amat. Quamvis enim gaudeat se tolerare, mavult tamen non esse, quod toleret. Prospera in adversis desidero, adversa in prosperis timeo. Quis inter haec medius locus, ubi non sit humana vita tentatio? Vae prosperitatibus saeculi semel et iterum, a timore adversitatis et a corruptione laetitiae. Vae adversitatibus saeculi, semel et iterum et tertio, a desiderio prosperitatis. Et quia ipsa adversitas dura est et naufragat tolerantia, nunquid non tentatio est vita humana super terram, sine ullo interstitio?

Thomas v. Kemp. De imitat. Chr. I. c. 13: Non est homo securus a tentationibus totaliter, quamdiu vixerit, quia i n n o b i s e s t u n d e t e n t a m u r, e x q u o i n c o n c u p i s c e n t i a n a t i s u m u s.

Das Gesetz, sagten wir, biete hinreichend Mittel, um den Menschen zu der von ihm geforderten Armuth im Geiste zu führen, und Christus wies den Jüngling zur nothwendigen Befreiung von der Anhänglichkeit an den Reichthum, von der Gebundenheit an die Welt auf keinen anderen Weg, als die Erfüllung des Gesetzes, in welches von ihm die Weggabe des Reichthums ebensowenig aufgenommen wurde, als dieß im alten Gesetze der Fall war. Gleichwohl werden wir aber zugeben müssen, daß die freiwillige Weggabe des Reichthums, die Entäußerung alles Besitzes ein kräftiges Mittel sei, die Anhänglichkeit an die Welt zu brechen; wenn der Jüngling zu der Trennung von allen äußern Gütern sich hätte entschließen können, so wäre für ihn ohne Zweifel Vieles, wenn nicht Alles, gewonnen gewesen. Ein solcher

Willensentschluß konnte nicht anders als von größter sittlichen Wirkung sein; wie er ein glänzendes Zeugniß von der herrschenden Liebe und ein Beweis hoher Willenskraft ist, so ist seine Ausführung eine energische Zurückweisung der Begierlichkeit, der entschiedenste, ernstlichste Versuch eines vollkommenen Bruches mit ihr, eine abschließende thatsächliche Verneinung ihres Verlangens, eine Uebung der Liebe und der Willenskraft, die eine neue Befestigung und Erhebung mit sich führt. Wir müssen darum sagen, daß es wohl kein kräftigeres Mittel, um die innerliche Lossagung von der Welt zu Stande zu bringen, gebe, als die gänzliche Lossagung von Allem, was man besitzt. Wenn unter den vom Gesetze gebotenen Mitteln die erste Stelle die Liebeswerke, die Werke der Barmherzigkeit, Opfer und Entsagungen, einnehmen, wenn nach dem Gesetze diese hauptsächlich dazu dienen sollen, die innere Loslösung herbeizuführen, warum nicht in viel höherem Grade das vollkommene Opfer, die vollkommene Entsagung, das Weggeben aller Güter an die Armen?* Ohne Zweifel ist dieses so; aber eben weil es so ist, weil die Werke der Liebe und Barmherzigkeit an erster Stelle die angegebene Bedeutung und Wirkung haben, weil sie genügen, um die nothwendige Lösung von der Welt zu bewirken, sind nur sie geboten, und die vollkommene Entäußerung der Reichthümer kann, weil, wenn auch noch so wirksam, doch nicht nothwendig als Mittel zum Zwecke des Gesetzes, nicht geboten, sondern nur gerathen sein. Das Gesetz gebietet nur Nothwendiges.

* Wenn Olshausen behaupten wollte oder vielmehr könnte, daß das Weggeben aller Güter schlechthin das einzige Mittel zur Bewältigung der Anhänglichkeit an die Welt sei, und daß diese durch die Werke des Gesetzes überhaupt nicht geschehen könne, so hätte er vielleicht einiges Recht, die Bemerkung zu machen, die wir in seinem Commentar lesen, S. 739: „Wäre es bloß das Geld als solches gewesen, das den Jüngling vom Eingange ins Reich Gottes zurückhielt, so wäre der Einfall richtig, daß Gott ihn durch eine Feuersbrunst oder dergl. von demselben hätte befreien können. Allein es galt die innere Lösung im Geiste von dem irdischen Besitze; und der Gott, der freie Wesen schuf, will daher auch ihre freie Selbstbestimmung für das Gute.“ Handelt es sich nämlich um die innere Lösung, und konnte diese nur durch freie Selbstbestimmung zu Stande kommen, so müßte man doch noch fragen, wozu denn auch die äußere Trennung erforderlich sei? Wenn aber dem Akte der äußern Befreiung, die aus innerem Willensentschlusse erfolgt, eine so hohe Bedeutung beigelegt wird, wie kann dies geschehen, ohne daß man die Bedeutung der äußeren Akte überhaupt anerkennt? Kann diese Anerkenntniß wohl nicht versagt werden, so ist dann von der Olshausen'schen Auslegung weiter der Nachweis zu liefern, wie die Beschränkung der äußeren Werke zu rechtfertigen sei, wonach nur die gänzliche äußere

Trennung von Bedeutung für die innere Befreiung erklärt wird. Könnte dieser Nachweis nicht geliefert werden, und wollte man gleichwohl auf der Ausschließung anderer Werke bestehen, so müßte gesagt werden, daß nach dieser Annahme die gänzliche Trennung von den äußern Gütern für die innere Lösung ebenso überflüssig erschiene, als eine Feuersbrunst sich für diesen Zweck unwirksam erwiese. Wenn die geringeren äußeren Akte keine befreiende Wirkung haben, wie soll denn dem vollkommensten äußern Akte eine solche — nothwendig — zukommen? Wenn aber dieser eine verhältnißmäßig vollkommene Bedeutung besitzt, so werden die andern dieselbe ebenfalls, wiewohl nur in weniger vollkommenem Grade, haben.

Christus wollte den Jüngling zur Armuth des Geistes oder im Geiste führen, die ihm fehlte, wie der Herr auch in den an die Jünger gerichteten Schlußworten offenbar auf den Mangel dieser Tugend bei dem Jünglinge Rücksicht nahm. Aber er wollte ihn nicht zu dieser Tugend führen durch die Aufforderung zum Verlassen des Reichthums, sondern durch die Hinweisung auf die Befolgung der Gebote, Matth. 19, 17—19; in jener Aufforderung, Matth. 19, 21, ist von einem äußern Verlassen des irdischen Besitzes die Rede, welches zur Herbeiführung der Armuth im Geiste keineswegs im Verhältnisse einer nothwendigen Bedingung steht.

Der Versuch, die an den Jüngling gestellte Aufforderung, Alles zu verkaufen und den Armen zu geben, auf die Armuth im Geiste zu beziehen, begegnet uns schon in der Schrift des Alexandrinischen Clemens: Quis dives salvetur, *Λόγος, τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος.* Clemens faßt die Sache aber nicht so auf, als ob Jesus den Jüngling durch die Aufforderung zum äußern Verlassen der Güter zur inneren Unabhängigkeit habe erheben wollen, sondern sieht in dem Ganzen nur eine Ermahnung zur inneren Lossagung, so daß Christus nur diese, nicht aber zugleich auch ein äußeres Verlassen empfohlen hätte. Wir wollen etwas näher auf den Gedanken dieser allgemein hoch, vielleicht nur allzu hoch geschätzten Schrift eingehen.

* Möhler in der Patrologie, herausg. v. Reithmayr, S. 448: „Die ganze Auseinandersetzung ist sehr einfach, dabei geist- und gemüthvoll vom Anfang bis zum Ende. Die Schrift ist in ihrer Tendenz praktisch, und obwohl zunächst nur eine Zeitfrage betreffend, doch mit so vielem Interesse durchgeführt, daß sie für alle Zeiten ihren Werth behauptet." In seinen „Neuen Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten" lesen wir S. 297: „Noch zu Anfang des dritten Jahrhunderts war es vielen Christen unzugänglich, wie bei dem Gesetze der Liebe, wie bei einer solchen Gemeinschaft, als sie unter Christen stattfinden müsse, der Eine reich sein könne und der Andere arm. Die herrliche Schrift des Clemens von Alexandrien: „Welcher Reiche wird selig?" kann einem Jeden den Beweis hievon liefern; die fruchtbare, aber große Mühe, die er

sich gab, die Aengstlichen zu beruhigen und die wohlhabenden Heiden zum Eintritte in die christliche Kirche zu bestimmen, zeigt uns, wie verbreitet die besprochene Richtung war."

„Die Reichen haben aus mehr als Einem Grunde größere Schwierigkeiten, das Heil zu finden, als die Armen. Einige werden, wenn sie das Wort des Herrn, Matth. 19, 24: „Leichter ist es, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in das Himmelreich eingehe", vernehmen, muthlos, geben die Hoffnung auf das ewige Leben auf und richten ihr ganzes Sinnen und Trachten auf das Diesseits, wodurch es geschieht, daß sie noch weiter sich verirren und von dem Wege sich entfernen, der zum Himmel führt, während sie nicht einmal ernstlich erwogen haben: welches die Reichen seien, von denen Christus spricht, (*τίνας τοὺς πλουσίους ὁ δεσπότης καὶ διδάσκαλος προσαγορεύει,*) und wie das bei Menschen Unmögliche Gott möglich sei; Andere verstehen zwar den Sinn der Worte, aber unterlassen es, sich durch Uebung guter Werke um die Gewinnung des verheißenen Heiles zu bemühen." Clemens hat, wenn er von diesen Schwierigkeiten redet, nur solche Reiche im Auge, welche die Erkenntniß des in Christo erschienenen Heiles erlangt haben. (C. 2.)

Die Liebe zur Wahrheit und zu den Brüdern gebietet, den Reichen durch Unterweisung und auf jede mögliche Weise zu Hilfe zu kommen; nicht aber darf man durch Schmeichelei ihre Gefahren vermehren oder sich selbstgefällig gegen sie erheben. (C. 1. u. 3.) Es ist darum nöthig, daß man den Reichen den Sinn der Worte des Herrn erkläre, sie erinnere, daß sie sich ohne Grund fürchten, und daß der Herr sie, wenn sie nur wollen, wohlwollend aufnehmen werde; sodann muß man sie unterrichten, auf welche Weise sie das gehoffte Heil finden können, da ihnen dasselbe nicht versagt ist, aber auch nicht ohne Weiteres, ohne alle Mühe und Anstrengung, zu Theil werden kann. Wie ein Weltkämpfer, um die Siegeskrone zu erlangen, mit Vertrauen die Arena betreten, Anstrengungungen und Uebungen übernehmen muß, so soll der Reiche Vertrauen haben, daß die göttliche Güte auch ihn zu den ewigen Belohnungen, die durch Kämpfe zu erringen seien, berufen habe; aber er möge nicht hoffen, ohne Schweiß und Anstrengungen dieselben zu erhalten. Er unterwerfe sich Christo und seinen Anordnungen, den Vorschriften, die er den Kämpfern als ihr Vorsteher (*ἀγωνοθέτης*) gibt; die ihnen vorgesetzte Nahrung ist das Neue Testament, die Uebungen sind die Gebote, der Anstand und Schmuck die guten Neigungen und

Gaben der Seele (αἱ καλαὶ διαθέσεις, die gute Seelenverfassung), Liebe, Glaube, Hoffnung, Erkenntniß der Wahrheit, Sanftmuth, Barmherzigkeit, Heiligkeit. (C. 3.)

Mit dem Beistande Gottes will der Verfasser diese Belehrung vornehmen, und zwar soll zuerst abgehandelt werden über die Hoffnung selbst und dann über das, was zu derselben führt, ausgehend von den Worten des Heilandes, in der Erzählung vom reichen Jünglinge nach Mark. 10, 17 ff. (C. 4.) Wir sollen den verborgenen, tiefen Sinn dieser Worte erforschen, sollen alle Aufmerksamkeit und Sorgfalt anwenden, um in den Geist des Herrn und das richtige Verständniß seiner geheimnißvollen Lehre einzudringen. (C. 5.)

Die von dem Jünglinge gestellte Frage konnte an Niemanden passender gerichtet werden als an den Herrn; es konnte über das Leben am besten Auskunft geben das Leben selbst, über das Heil der Heiland, über die wichtigste Lehre der Meister und Lehrer, über die wahre Unsterblichkeit die Wahrheit, über das Wort des Vaters das Wort, über die vollkommene Ruhe der Vollkommene, über die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit der Unsterbliche; es sind die Fragen, die zu beantworten er auf die Welt gekommen war. Da Jesus vom Jünglinge „Guter" genannt worden war, so nahm er von diesem Worte Veranlassung und begann seinen Unterricht, indem er den Schüler hinwies auf Gott den Guten, den ersten und alleinigen Spender des ewigen Lebens, welches der Sohn uns schenkt als vom Vater empfangenes. (C. 6.)

Diese erste und wichtigste Lehre hat die Seele zuerst aufzunehmen, hat Gott, den Ewigen und Geber der ewigen Güter, den Ersten und Höchsten und Einen und Guten zu erkennen und durch die Erkenntniß zu seinem Besitze zu gelangen. Diese Erkenntniß Gottes ist der feste und unbewegliche Anfang und Grund des Lebens. (C. 7.) Um diese Erkenntniß hat sich darum zuerst zu bemühen, wer das wahre Leben sucht; dann hat dieser kennen zu lernen die Größe des Heilandes und die durch ihn geschenkte Gnade; denn Christus steht über dem Gesetze Mosis, das ungenügend ist für die Erlangung des ewigen Lebens, von welchem daher der Jüngling wie aus einem unsichern und gefährlichen Fahrzeuge zu Christus sich flüchtete. (C. 8.) Dieser nahm ihn liebevoll auf, sehr zufrieden mit seiner Gesetzesbeobachtung; aber er erklärte ihn für unvollkommen in Beziehung auf das ewige Leben; da er das Vollkom-

mene nicht vollbracht hatte; das Gesetz ist nur eine Vorbereitung auf Christus und sein vollkommenes Gesetz. (C. 9.) „Wenn du vollkommen sein willst“; er war also noch nicht vollkommen. (*Οὐδὲν γὰρ τελείου τελειότερον.*) Indem der Herr sagte: „wenn du willst“, zeigte er, daß der Mensch die Wahlfreiheit besitze; kann der Mensch wählen, so ist dagegen das Geben bei Gott; dieser gibt dem, der sucht und bittet, und öffnet dem Anklopfenden. Wenn du also willst, wirklich willst und dich nicht selbst täuschest, so verschaffe dir das noch Fehlende. Eines fehlt dir noch — *τὸ ἓν τὸ μένον, τὸ ἀγαθὸν, τὸ ἤδη ὑπὲρ νόμον, ὅπερ νόμος οὐ δίδωσιν, ὅπερ νόμος οὐ χωρεῖ, ὃ τῶν ζώντων ἴδιον ἐστίν.* Dieses Eine konnte der Reiche freilich mit Allem sich nicht verschaffen, den Eintritt in das ewige Leben, nach welchem er übrigens kein wahres, ernstliches Verlangen hatte; die Sorgen um die Welt hielten ihn zurück, das Eine Nothwendige zu suchen. (C. 10.)

Was war es nun, das den Jüngling bewog, den Lehrer, die Bitte, die Hoffnung, das Leben, das bisherige Werk aufzugeben? Das Wort: „Verkaufe deine Güter.“ Was bedeutet aber diese Aufforderung? Sie bedeutete nicht, wie Einige leichthin glauben (*ἃ προχείρως δέχονταί τινες*), daß man das Vermögen, welches man besitzt, weggeben und sich von seinen Gütern trennen, sondern die (verkehrten) Ansichten über den Reichthum aus der Seele entfernen soll, ebenso die krankhafte Neigung und Anhänglichkeit an denselben, die Sorgen, die Dornen der Welt, welche den Saamen des Lebens ersticken. Denn keinen Reichthum zu besitzen, ist nichts Großes, wenn der Grund nicht das Wort des Lebens ist; man müßte sonst die Bettler auf den Straßen, wenn sie gleich der Erkenntniß Gottes und seiner Gerechtigkeit entbehren, allein wegen ihrer äußersten Armuth und Noth glücklich preisen, für die Glücklichsten, die Frömmsten und allein des ewigen Lebens Theilhaftigen erklären. Auch ist es nichts Neues, den Reichthum zu verlassen und an die Armen wegzugeben; das haben Viele gethan schon vor der Ankunft des Erlösers, theils um sich ungestörter den Studien widmen zu können, theils aus eitler Ruhmsucht, so die Anaxagoras, Democrite und Crates. (C. 11.)

Etwas Neues, Göttliches und Leben Bringendes ist durch Christus der Welt verkündet worden. Was ist dieses? Nichts Aeußerliches, in die Augen Fallendes, wie das, was Andere ausgeführt haben, sondern etwas Größeres, Vollkommeneres und Göttliche-

res, worauf jenes hinweist, nämlich daß wir unsere Seele reinigen von allen Leidenschaften und alles Fremdartige aus ihr entfernen und von Grund aus vertilgen. Dieses ist die den Gläubigen eigenthümliche Wissenschaft, dieses die des Heilandes würdige Lehre. Denn jene Alten schätzten nur das Aeußerliche gering, — sie gaben die Reichthümer auf, aber nicht ihre Leidenschaften, die, wie ich glaube, damit noch eine Zunahme erhielten (τὰ δὲ πάθη τῶν ψυχῶν οἶμαι ὅτι καὶ προςεπέτειναν); Hochmuth, Prahlerei, eitle Ruhmsucht waren in der Begleitung jener That, wegen welcher sie über ihre Mitmenschen sich erhaben dünkten und mit Verachtung auf sie herabsahen. Der Erlöser konnte doch den zum ewigen Leben Berufenen nicht eine für das Leben, das er verhieß, so gefährliche und schädliche Vorschrift geben. Denn es kann sich Jemand des Reichthums entledigen, ohne daß er zugleich von der Begierde danach und von der Weltlust frei wird; man kann den Gebrauch der Güter sich versagen, aber sie dabei schmerzlich vermissen; man leidet durch den Mangel des Nothwendigen und empfindet Reue darüber, daß man weggegeben, was man so gut brauchen könnte. Es kann nämlich nicht anders geschehen, als daß der, welcher das zum Lebensunterhalte Nothwendige nicht hat, gebrochenen Herzens von der Beschäftigung mit dem Höheren sich abwende, um auf jede Weise sich jenes zu verschaffen. (C. 12.) Wie viel besser ist es, bei hinlänglichem Besitze sowohl selbst nicht zu leiden, als auch Anderen zu Hilfe kommen zu können! Welche Gemeinschaft würde noch bestehen bei den Menschen, wenn Niemand Etwas besäße? Auch der Herr widerspricht vielfach einer solchen Ansicht, indem er lehrt: man solle sich Freunde machen von dem ungerechten Reichthume, Lk. 16, 9, sich Schätze bereiten im Himmel, Mt. 6, 19; man solle die Hungernden speisen ꝛc. ein Gebot, dessen Uebertretung die Strafe des höllischen Feuers nach sich zieht; er ließ sich selbst gastlich aufnehmen von Zachäus und Matthäus, reichen Zöllnern; er gebietet ihnen nicht, die Reichthümer wegzugeben, sondern lehrte sie, dieselben recht zu beurtheilen, und that noch den Ausspruch: Heute ist diesem Hause Heil widerfahren. Er lobt den Gebrauch der Güter in der Art, daß er zugleich vorschreibt, Anderen davon mitzutheilen. Wie wäre dieß vereinbar mit der Vorschrift, Alles zu verlassen? Was ist unsinniger, als zu behaupten, Christus habe zugleich dasselbe befohlen und verboten? (C. 13.)

Man hat also die Güter nicht wegzugeben, da man mit ihnen

dem Nächsten nützlich sein kann; wegen des Nutzens, den man durch sie dem Menschen leisten soll, heißen sie *χρήματα* (*χρήσιμα ὄντα καὶ εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων παρεσκευασμένα ὑπὸ τοῦ θεοῦ*). Die Reichthümer sind vorhanden zum guten Gebrauche für die, welche die Kraft dieses Mittels kennen und es recht anzuwenden verstehen. Durch gerechten Gebrauch dient es zur Gerechtigkeit, durch ungerechten zur Ungerechtigkeit; es liegt in seiner Natur, zu dienen, aber nicht zu herrschen; es ist an sich weder gut noch schlecht, sondern ob es das Eine oder das Andere sei, hängt vom freien Willen ab, der den Gebrauch bestimmt. Darum soll man viel mehr die Leidenschaften, als die Reichthümer entfernen, damit man, selbst gut, einen guten Gebrauch von denselben mache. So ist die Aufforderung gemeint, dem Reichthum zu entsagen und Alles, was wir besitzen, zu verkaufen; es geht dieß auf die Begierden und Leidenschaften der Seele. (C. 14.) Das außer der Seele Liegende wird gut durch den guten Gebrauch, den die Seele davon macht. Wird nun der Herr mit seiner Aufforderung nicht vielmehr das entfernen wollen, mit dessen Entfernung die Reichthümer nützlich werden, als das, durch dessen Entfernung die Leidenschaften nicht gehoben werden? Wenn Jemand den Reichthum weggibt und die bösen Begierden bewahrt, so hat er nicht entfernt, was zu entfernen war, sondern das Gleichgiltige (*τὰ ἀδιάφορα*) und hat sich damit auf der einen Seite den Gebrauch von Vielem, was ihm nützlich wäre, abgeschnitten, anderseits aber der Begierlichkeit in der äußern Noth neuen Zündstoff bereitet. Was schädlich ist, nicht aber, was bei rechtem Gebrauch nützlich sein kann, ist aufzugeben, wie der Reichthum, wenn er mit Einsicht, Mäßigung und Gottesfurcht verwaltet wird. Die äußern Güter bringen keinen Schaden; daher auch der Herr ihren Gebrauch gestattet und nicht dasjenige abzulegen verlangt, wodurch das Leben erhalten wird, sondern was einen schlechten Gebrauch derselben verursacht, die Schwachheiten und Leidenschaften der Seele. (C. 15.) Wo diese vorhanden sind, ist Verderben, wo sie zu Grunde gehen, ist das Heil begründet. Von ihnen gereinigt, das ist, arm und entblößt, soll die Seele dem Herrn nachfolgen; denn er spricht zu ihr: Komme, folge mir nach. Für denjenigen, der ein reines Herz hat, wird er selbst der Weg; in ein unreines geht er nicht ein. Unrein ist aber jenes, welches reich an Begierden und mit weltlichen Gelüsten angefüllt ist. Wer arm ist im Geiste, wird zur Erbschaft des himmlischen Reiches gelangen. (C. 16.)

Wie sollte dagegen ein Mensch ohne Herz, d. i. ein solcher, der nur

das Geld liebt und an den Reichthum denkt und auf dessen Vermehrung sinnt, der der Erde ganz zugewandt ist und in den Netzen der Welt gefangen liegt, von Sehnsucht nach dem Himmel ergriffen und von Sorge um ihn erfüllt werden? Denn wo des Menschen Herz (νοῦς) ist, da ist auch sein Schatz. (Mt. 6, 21.) Der Herr redet von einem doppelten Schatze, einem guten und einem bösen, Mt. 12, 35. Und so gibt es auch einen doppelten Reichthum. In derselben Weise gibt es eine Armuth, die glücklich gepriesen wird, und eine unglückselige, die Armuth derer, welche, ohne Antheil an Gott und an den äußern Gütern, nicht gekostet haben die Gerechtigkeit Gottes. (C. 17.)

So muß denn auch das Wort, daß die Reichen schwer eingehen werden in's Reich Gottes, geistig aufgefaßt werden, nicht ungeschickt, roh und fleischlich. Nicht auf dem Äußeren beruht das Heil, sondern auf der Kraft und Tugend der Seele, auf dem Glauben, der Hoffnung, der Liebe, der Bruderliebe, der Erkenntniß, der Sanftmuth, der Bescheidenheit und Wahrheit. Es kommt nicht auf die Schönheit, die Kraft und Behendigkeit des Körpers an. Ein Armer kann angefüllt sein mit Begierden, ein Reicher dagegen enthaltsam und frei von Vergnügungssucht, gehorsam, besonnen, rein, gemäßigt. Je nachdem die Seele beschaffen ist, die Tugend oder das Laster liebt, wird sie leben oder zu Grunde gehen. (C. 18.) Der wahrhaft Reiche ist der Tugendhafte, der fälschlich Reiche (ὁ νόθως πλούσιος) der, welcher reich ist dem Fleische nach und sein Leben an die äußeren, vergänglichen Güter hingibt. Und wiederum gibt es wahre Arme und fälschlich so genannte; jene sind die Armen im Geiste, diese die Armen im Sinne der Welt. Zu den Letzteren, die reich sind an Leidenschaften, spricht der Herr: Entferne dich von den fremden Gütern, die du in der Seele besitzest, damit du reinen Herzens werdest und Gott schauest, d. i. eingehst in das Reich der Himmel. Verkaufe sie; gib diese, die deine Seele bisher einnahmen, gegen andere hin, die zu Gott und zum ewigen Leben führen, — ein guter Tausch, da du dafür einen Schatz im Himmel erhalten wirst. (C. 19.)

Jener Reiche, der noch dem Gesetze angehörte, faßte den Sinn dieser bildlichen Rede nicht; er ging traurig weg, verzichtend auf den Antheil des Lebens. Was für ihn schwer war, machte er sich unmöglich. Auch die Jünger wurden über die Worte Jesu von Furcht ergriffen; denn sie fühlten, daß sie noch nicht ganz rein seien von allen verderblichen Neigungen. (C. 20.) Die Antwort des Herrn: „Was unmöglich ist bei den Menschen, ist bei Gott möglich" (Lk. 18, 27),

ist ebenfalls voll großer Weisheit. Aus sich und mit eigener Kraft vermag der Mensch nicht zur Ruhe zu kommen; aber er gelangt zur Erfüllung seines Verlangens, wenn er des göttlichen Beistandes theilhaftig wird; dabei darf er jedoch in dem Eifer seines Strebens nicht nachlassen; er muß vielmehr alle Kraft anwenden, um das Reich Gottes zu gewinnen; „die Gewalt brauchen, reißen das Himmelreich an sich." (Mt. 11, 12.) Hierin läßt sich Gott gerne Gewalt anthun. Petrus ergriff darauf das Wort und sprach: „Siehe wir haben Alles verlassen und sind dir gefolgt." (Mt. 19, 28.) Indem er sagt „Alles", meint er wohl nicht die äußeren Güter, die gar zu unbedeutend waren, sondern die Seelen-Krankheiten, von denen sie sich befreiten, um dem Herrn nachzufolgen und in der Betrachtung seines vollkommenen Lebens ihre Seele zur Aehnlichkeit mit ihm zu erheben. (C. 21.)

Jesus antwortete: „Wahrlich ich sage euch: Wer sein Eigenthum, die Eltern und Brüder und Schätze verläßt um meinetwillen und wegen des Evangeliums, wird es hundertfältig erhalten." Mk. 10, 29; vgl. Lk. 14, 26.

Es wird mit diesen Worten nicht geboten, daß man seine Eltern und Angehörigen verlassen soll; gebietet der Herr ja selbst die Liebe der Feinde, wie viel mehr die der Angehörigen! Gegen die Feinde sollen wir keine böse Gesinnung hegen, gegen die Angehörigen keine zu große Liebe, so daß wir sie mehr liebten als Christus und ihretwegen die Sorge um unser Heil vernachlässigten. (C. 22. Vgl. Stromat. lib. IV. Ed. Pott. pag. 570 sq. c. Commentar. Gent. Herv. p. 145.) Wenn der Vater dich mit Berufung auf die leiblichen Wohlthaten zum Ungehorsam gegen Gott und Christus veranlassen möchte, während auf der anderen Seite Christus dich an die Gnaden erinnert, die er dir geschenkt, und an die Güter, die er dir bereitet, um dich auf dem Wege des Lebens, im Widerspruche mit dem Willen deines Vaters, zu erhalten, so entscheide dich für die Gewinnung des Heiles. So trage Christus den Sieg davon gegen Bruder und Sohn und Gemahl und jeden Anderen. (C. 23.) So mache es auch dem Reichthume gegenüber. Wenn du siehst, daß er dich beherrscht und dir gefährlich wird, so verlasse ihn, gib ihn weg, verabscheue ihn, ergreife die Flucht. Wenn dich dein Auge ärgert, so reiße es aus u. s. w. (C. 24.)

Aehnliches bedeutet das, was folgt: daß man nicht habe jetzt in dieser Zeit Felder und Geld und Häuser und Brüder mit Verfolgungen (Mk. 10, 30); Christus verwirft es, daß man alles dieses

habe mit Verfolgungen. Es gibt äußere Verfolgungen, von bösen Menschen ausgehende, und innere, welche die ärgsten sind, die ihren Ursprung in der eigenen Seele eines Jeden haben, wenn er sündhaften Neigungen und Lüsten ergeben ist; sie sind ein im Innern wohnender, ihn stets bedrohender Feind. Während äußere Versuchungen zur Prüfung dienen und überwunden werden können, bringen die inneren den Tod. Wo diese Verfolgungen den Menschen bedrängen, da sind alle jene Güter, damit sie nicht zum Verderben führen, zu verlassen und Friede und Trost zu suchen beim Heilande, der das Vergängliche im Jenseits mit Unvergänglichem vergelten wird. (C. 25.) Die Worte: „Die Ersten werden die Letzten und die Letzten werden die Ersten sein" enthalten einen tiefen Sinn, nehmen aber hier unsere besondere Aufmerksamkeit nicht in Anspruch, weil das, was sie aussagen, nicht die Reichen allein betrifft, sondern durchaus alle Menschen, die den Glauben angenommen haben; für unsern Zweck sei nur bemerkt, daß sie Nichts enthalten, wodurch die Lehre entkräftet würde, wonach der Reiche in keiner Weise vom Heile ausgeschlossen ist, wenn er nur im Stande ist und den Willen hat, die Gebote Gottes zu befolgen, das Ewige dem Irdischen vorzuziehen und beharrlichen Blickes auf den Herrn zu schauen. Es hat sich keinerlei Vorwürfe zu machen, wer sich vor seiner Bekehrung angelegen sein ließ, einen anständigen Lebensunterhalt sich zu verschaffen, und noch weniger, wer von Gott, der das Leben gibt, in glückliche äußere Verhältnisse versetzt worden ist. Würde Gott nicht ungerecht gegen ihn sein, wenn er ihn wegen des Reichthums, der ihm ohne seinen eigenen, aber nicht ohne Gottes Willen zugekommen ist, des Lebens beraubte? Wozu ließ denn Gott Reichthum aus der Erde hervorkommen, wenn er nur zum Tode und Verderben gereichte? Wer aber innerlich von dem Reichthume sich abzuwenden und die Gebote Gottes zu halten nicht im Stande ist, ein solcher Reicher wird schwerer in's Himmelreich eingehen, als ein Kameel durch ein Nadelöhr. (C. 26.)

Die Reichen sollen die Sorge um ihr Heil nicht vernachlässigen, wie wenn sie zum Voraus verworfen wären; sie haben aber auch ihre Reichthümer nicht wegzuwerfen, wie wenn sie das Leben gefährdeten und bedrohten; sondern sie sollen lernen, wie sie dieselben gut benützen und das Leben gewinnen können. Da Niemand zu Grunde geht, weil er Reichthümer mit Furcht besitzt, noch gerettet wird, weil er fest auf die Rettung vertraut, so wollen wir sehen, welche Hoffnung der Heiland ihnen gibt, und wie das, was nicht gehofft wird, verbürgt

ist, und das, was man hofft, erlangt wird. Der Herr hat nun auf die Frage, welches das höchste Gebot sei, erklärt: „Du sollst Gott den Herrn lieben aus deiner ganzen Seele und aus allen deinen Kräften.“ (Mt. 22, 36—38.) Gewiß gibt es kein höheres Gebot, als dieses. Es gebietet zu lieben das höchste und vollkommenste Wesen, unsern Vater, den Urgrund alles Seins und die Quelle alles Heils. Ihn, von dem wir unser Dasein und Alles haben, zu lieben, was kann es für eine heiligere Pflicht geben? Indem wir ihn aber lieben, machen wir uns der Unsterblichkeit theilhaftig. Denn je mehr Jemand Gott liebt, um so mehr erhebt er sich innerlich zur Gemeinschaft mit ihm. (C. 27.)

Das zweite, dem ersten gleichstehende Gebot ist: „Liebe den Nächsten wie dich selbst.“ Also Gott mehr, als dich selbst. (Mt. 22, 39.) Wer unser Nächster sei, erklärte Christus in der Parabel vom Samaritan. (C. 28.) In beiden Geboten lehrt er uns die Liebe, zuerst gegen Gott, dann gegen den Nächsten. Wen sollen wir aber am meisten lieben, so wie Gott? Nicht Jesus Christus, der uns Barmherzigkeit erwiesen, der als Arzt von den innersten Leiden unserer Seelen uns geheilt hat? Die Liebe zu ihm haben wir aber zu erweisen durch Gehorsam gegen seine Gebote. (C. 29.) Die Liebe gegen Christus zeigt sich aber auch darin, daß man diejenigen ehrt, welche an ihn glauben; was man Gutes seinen Gläubigen erweist, sieht er als ihm gethan an. (C. 30.)

Indem wir diesen Gutes thun, erhalten wir Anspruch auf unvergänglichen Lohn. „Machet euch Freunde mittelst des ungerechten Reichthums, damit, wenn es mit euch zu Ende geht, sie euch in die ewigen Wohnungen aufnehmen.“ (Lk. 16, 9.) Keiner soll, was er hat, als ihm von Natur eigen betrachten; man soll nicht warten, bis man gebeten und gedrängt wird, Wohlthaten zu spenden, sondern soll die Bedürftigen aufsuchen, um ihnen wohl zu thun; man gebe reichlich und freudigen Herzens. (C. 31.) Der verheißene Lohn sind die ewigen Wohnungen. Für die vergänglichen Güter erhält man die Seligkeit des Himmels. Suche und trachte nach diesen unvergänglichen Gütern! (C. 32.) Man frage nicht lange, wer würdig oder unwürdig sei, sondern gebe lieber auch Unwürdigen, damit man nicht aus Furcht, Unwürdigen zu geben, Würdige vernachlässige. Sei gegen Alle gütig und barmherzig. Urtheile und richte nicht! Siehe nicht auf das Aeußere! (C. 33.) Es kommt auf den Schatz an, den der Mensch in seinem Innern birgt. Sammle dir ein Heer von Greisen, Waisen und Witt-

wen, welches dir unter der Anführung Gottes Hilfe leiste in deinen Nöthen. (C. 34.) Sie alle können dir auf verschiedene Weise Schutz und Hilfe bringen. (C. 35.) Es sind alle Gläubigen, die Guten und Gerechten, besonders die auserwählte Schaar, welche den Uebrigen durch den Glanz ihrer Tugenden voranleuchten, das Licht der Welt und das Salz der Erde vom Herrn genannt. (C. 36.) Gott ist die Liebe und hat aus Liebe seinen Sohn in die Welt gesendet, der uns als seinen letzten Willen zurückgelassen hat, daß wir einander lieben, wie er geliebt habe, d. i. für einander uns aufopfern sollen. Wie können wir da noch unsere Reichehümer den Brüdern verschließen? Wer die Liebe nicht hat, der wird das Leben nicht haben, sondern dem Feuer überliefert werden. (C. 37.) Paulus lehrt uns diesen Weg der Liebe, der zum Heile führt, I Cor. 12 und 13. Die Liebe ist das Höchste, die Liebe mit Buße tilgt die Menge der Sünden. (C. 38.) Wer aber Buße gethan hat, sündige nicht wieder, damit er nicht verworfen werde. (C. 39.) Gott verzeiht uns die begangenen Sünden; aber dafür soll es unsere Sorge sein, keine neuen zu begehen. Das beste Leben hilft dem Nichts, der am Ende sich noch zur Bosheit wendet; umgekehrt wird derjenige, welcher übel gelebt, aber Buße gethan hat, nicht verurtheilt werden wegen seiner Vergangenheit. (C. 40.) Der Reiche, der Mächtige und Hohe erwähle sich einen Führer, der seinen Tugendeifer belebe und ihn auf dem Wege zum Heile leite. Er gewöhne sich daran, Jemanden zu hören, der freimüthig zu ihm redet, ihn verwundet, aber zugleich heilt. Denn Thränen sind oft heilsam; ununterbrochenes Wohlleben ist überaus gefährlich. (C. 41.)

Zur Befestigung des Vertrauens diene eine Erzählung, die uns überliefert worden ist. Als der Apostel Johannes von Patmos nach Ephesus zurückgekehrt war und von hier aus verschiedene Gemeinden und Kirchen besuchte, empfahl er einst in einer Stadt einen Jüngling, den er sah und der ihm sehr wohl gefiel, der besonders sorgfältigen Obhut des Bischofs. Johannes kehrte nach Ephesus zurück, der Presbyter aber nahm den Jüngling in sein Haus auf, ließ sich seine Erziehung angelegen sein und ertheilte ihm endlich die Taufe. Später jedoch ließ er von seiner Sorgfalt nach; der Jüngling gerieth in böse Gesellschaft, die ihn bald mit sich nahm, um Nachts Leute zu berauben, und zur Theilnahme an noch größeren Verbrechen verleitete. Der Jüngling wurde zuletzt Anführer einer Räuberbande. Als Johannes nach längerer Zeit wieder in jene Stadt gekommen war, fragte er den Bischof nach dem ihm anvertrauten Gute,

über das er Rechenschaft zu geben habe. Der Bischof wollte diese Aufforderung Anfangs nicht verstehen; als Johannes sagte, daß er mit dem anvertrauten Gute den Jüngling meine, erklärte der Bischof, daß derselbe gestorben sei — er sei Räuber geworden. Johannes forderte ein Pferd und ritt dem Orte zu, wo der Jüngling sich, wie der Bischof sagte, mit seiner Räuberschaar gerade aufhielt. Von den Räubern gefangen genommen, verlangte er zu ihrem Anführer* gebracht zu werden. Als dieser von ferne Johannes erkannte, ergriff er die Flucht; Johannes aber eilte ihm nach und rief ihm zu: er möge vor seinem Vater nicht fliehen, er möge sich seiner erbarmen, er möge die Hoffnung des Lebens nicht aufgeben 2c. Zuletzt warf der Jüngling die Waffen weg, und bitterlich weinend umarmte er den Greis, der zu ihm hinzugetreten war, und tilgte mit Thränen der Buße die Schuld seiner Vergehen. Johannes nahm ihn wieder in die Gemeinschaft der Kirche auf. „So wird, wer den Engel der Buße aufnimmt, ohne Furcht die Ankunft des Heilandes erwarten können; wer aber in Vergnügen dahin leben will und über diesen das ewige Leben vergißt und sich abwendet vom Erlöser, der ihm Vergebung gewähren will: der klage nicht Gott an und nicht den Reichthum, und nicht schiebe er die Schuld auf den geschehenen Abfall, sondern sich selbst klage er an, da er mit seinem freien Willen zu Grunde geht. Wer in der Sorge um sein Heil zu Gott sich wendet, der wird Erhörung finden; der Vater, der im Himmel ist, wird ihn reinigen und mit dem unvergänglichen Leben erfreuen. Gott sei Ehre und Preis in alle Ewigkeit. Amen."

* Nach der Ausgabe von J. Potter, Venet. 1757, pag. 935—961. Cum notis Combefisii, pag. 961—965. Combefis macht zu den Worten K. 10: Perfecto namque nihil perfectius est, die Bemerkung: Non facile his assentior. Certe nostra hic omnis perfectio, auctore Paulo, parvulorum infantia est, atque adeone perfecti quidem ulli mortalium dici possunt, sic quasi relate ad vitae futurae statum, quando evacuabimus quae sunt parvuli. Sed et in parvulis esse alios aliis maiores et perfectiores, haud dubium est, exque genere operis perfectiores sunt, qui re ipsa abdicatis rebus ac substantia pauperes fiunt Christi causa, quam qui quasi in praeparatione animi et ita ut affluentibus divitiis non eis cor apponant; quod unum Clemens exigere videtur in suo divite, qui salutem ac vitam aeternam sit consecuturus. Pag. 962.

Vgl. die Schrift von H. J. Reinkens: De Clemente Presb. Alexandrino homine, scriptore, philosopho, theologo liber. Vratislaviae 1851. Es findet sich hier S. 255—264 eine kurze Darstellung des Inhaltes der Schrift Quis dives salvetur. Reinkens gibt schließlich folgendes Urtheil über die Schrift und ihren Verfasser ab: In hoc libro Clemens vere et a d m i r a b i l i s exstitit et a m a b i l i s. Quanquam loci illius de divite interpretationi, quam proposuit, h a u d

prorsus assentior, — ad verbum enim eum explico, — tamen non possum, quin subtilitatem, qua sententiam suam stabilire studet, admirer, amem autem virum tanta amoris flamma pro caritate Dei hominumque locutum.

In dieser Schrift sucht Clemens die Reichen dadurch zu beruhigen, daß die Worte Jesu an den reichen Jüngling, worin (in Verbindung mit den sich anschließenden Reden an die Jünger) den Reichen wenig Hoffnung auf das ewige Leben übrig gelassen zu sein schien, auf das Gebot der Armuth im Geiste gedeutet werden; Christus fordere, heißt es wieder und wieder, den Jüngling nicht zu äußerer Lossagung auf, sondern lehre die Nothwendigkeit der inneren Befreiung. Die Unhaltbarkeit einer solchen Erklärung der Worte wird selbst bei jenen keinem Zweifel unterliegen, welche sich so gerne zur Unterstützung ihrer Ansicht, daß Jesus dem Jünglinge nicht einen Rath, sondern ein Gebot gegeben habe, auf dieses Büchlein des Alexandriners berufen, wie Olshausen a. a. O. S. 737 und A. Neander in den Vorlesungen über Geschichte der christlichen Ethik, herausgegeben von Dr. David Erdmann, Berlin 1864. S. 149—150. 183. Wenn es darum wahr wäre, daß, wie Neander versichert, „Clemens das gewöhnliche Mißverständniß, wonach in der Aufforderung Christi der Rath zu einem höheren Vollkommenen enthalten sei, habe bekämpfen wollen", so müßten wir sagen, und diese Gegner der Räthe müßten uns hierin beistimmen, daß er seine Sache sehr schlecht geführt hätte; er hätte die gewöhnliche Auslegung durch eine ganz gezwungene, ihre Unrichtigkeit an der Stirn tragende, völlig ungenügende und Nichts sagende verdrängen wollen. Das war aber nicht die Absicht des Verfassers; kein Wort der Schrift läßt das Vorhandensein einer solchen polemischen Absicht erkennen, ja auch nur vermuthen; im Gegentheil möchte gerade in dem von Olshausen und Neander angerufenen Cap. 11 eine Andeutung zu finden sein, wonach Clemens den hohen Vorzug der Armuth um Gottes willen anerkannte, vgl. auch C. 36, wie er auch an andern Stellen seiner Schriften der Lehre von einer höheren Vollkommenheit huldigt, was Neander a. a. O. selbst zugibt.

* In c. 11 heißt es: *οὔτε γὰρ μέγα καὶ ζηλωτὸν τὸ τηνάλλως ἀπορεῖν χρημάτων μὴ ἐπὶ λόγῳ ζωῆς.* In der lateinischen Uebersetzung: Haud enim magnum dignumque aemulatione temere, non ut vitam nanciscaris, divitiis carere.

* Vgl. die Nota Combefis. zu Cap. 19. pag. 962: — Sic ubique Clemens spirituali sensu insistit, paulo etiam in eo nimius et quasi Christus ad ipsam terrenorum abdicationem perfectionis studio discipulos eorumque sequaces non composuerit; quod christiana disciplina non admittit, ac nec

ipse Clem. sentit, dum statum sequentibus exteriorum renunciationem, quam iam fecissent apostoli, agnoscit, et quam facilem invenissent, cum illam quae animo est ab ipsis affectibus, perinde et ipsi existimarent imimpossibilem aut certe num possibilis esset, dubitarent. Nostra ergo et exterior abdicatio, ipsa quidem sancta et ad perfectum ducens, non ipsa perfectio, imo ipsa nullius frugis, nisi quis per illum levatus terrenorum onere, studeat ipsum animum (hominem scilicet interiorem) virtutibus veraque iustitia excolere.

Clemens läßt keinen Zweifel darüber bestehen, welcher Art das Mißverständniß war, welches er berichtigen wollte; er sagt es ausdrücklich und läßt es durch die ganze Schrift hindurch erkennen, daß er die Meinung, als ob den Reichen, wenn sie in den Himmel kommen wollten, zur Bedingung gemacht werde, sich von ihrem zeitlichen Besitze zu trennen, als eine irrige darstellen wollte. Wie konnte Neandern dieses entgehen? In seiner Besprechung der Schrift des Clemens findet sich der Gedanke derselben nicht wahrheitsgetreu dargestellt; es wird ihr ein Gedanke unterschoben, der mit dem offen und überall bestimmt ausgesprochenen geradezu im Widerspruche steht, jedenfalls ausgeschlossen wird. Clemens hält die Aufforderung an den Jüngling, Alles zu verkaufen, für ein Gebot, wie dieß die gewöhnliche Auffassung gewesen zu sein scheint, gibt diesem vermeintlichen Gebote aber eine solche Deutung, daß die Hoffnung auf das ewige Leben mit dem Besitze von irdischen Gütern wohl vereinbarlich erschien. Die Worte haben nämlich überall einen tieferen Sinn; sie sind die Hülle, unter welcher eine höhere Weisheit sich verbirgt, welche aufzufinden und zu erkennen die Aufgabe der Auslegung ist; diese darf deßwegen nicht beim Buchstaben und beim buchstäblichen Sinn stehen bleiben, sondern muß durch Aufsuchung des allegorischen Sinnes zu der höheren Stufe der Gnosis emporsteigen. Clemens, welcher bekanntlich von der allegorischen Erklärung übermäßig Gebrauch macht, hebt in unserer Schrift die Nothwendigkeit dieser geistigen Erklärung gegenüber der fleischlichen, äußerlichen, oberflächlichen und rohen Auffassung der Worte ausdrücklich hervor, z. B. C. 5. 11. 18. Er konnte auf diese Weise seinen Zweck erreichen, die gebeugte Hoffnung der Reichen wieder aufzurichten und ihren Eifer für Erlangung des Heiles neu zu beleben.

Die Schwierigkeit, welche in den Worten Christi liegt, wurde mit Hilfe der allegorischen Erklärung überwunden; es wurde zu diesem beliebten Mittel gegriffen, um den Schein zu zerstreuen, als habe Christus in den Worten an den Jüngling ein Verbot des Reichthums

ausgesprochen. Christus kann das Weggeben des Reichthums nicht zur Bedingung der Aufnahme in's Himmelreich gemacht haben. Denn so wenig die Armuth etwas an sich Gutes, C. 11., ist der Reichthum etwas Schlechtes, vielmehr Etwas, das einen guten Gebrauch zuläßt, C. 14. 15., und das wir gut zu gebrauchen verpflichtet sind; Christus hat ja das Gebot gegeben, die Hungernden zu speisen u. s. w. Wie wäre es möglich, diesem und anderen Geboten nachzukommen, wenn man auf allen Besitz verzichten wollte? Geht schon daraus klar hervor, daß Christus nicht gefordert haben kann, die Güter wegzugeben, so erscheint dieß noch aus einem anderen Grunde als unmöglich; es würde nämlich mit dem Weggeben alles Besitzes jede Gemeinschaft unter den Menschen unmöglich werden — *τίς γὰρ ἂν κοινωνία καταλίποιτο παρὰ ἀνθρώποις, εἰ μηδεὶς ἔχει μηδέν;* C. 13. Diese Argumente waren gewiß schlagend genug, um die Richtigkeit der Meinung, welche Clemens widerlegen wollte, und die Unrichtigkeit der gewöhnlichen Auffassung der Worte Christi, welche er im Auge hatte, darzuthun, und waren auch jene zu beruhigen im Stande, welche vielleicht weniger Sinn und Empfänglichkeit für die Auslegung besaßen, mit welcher Clemens der sehr begründeten Forderung, eine von der gewöhnlichen Auffassung der Worte Christi abweichende Erklärung vorzunehmen, nachzukommen suchte.

Die Erklärung des Clemens ist aber nicht sowohl deßhalb abzuweisen, weil sie allegorisch ist, oder die Worte Jesu nur als eine bildliche Redeweise nimmt, als besonders deßhalb, weil sie keine Erklärung ist oder den Worten Christi alle Bedeutung entzieht, sie zu einer leeren, Nichts sagenden Phrase herabdrückt. Clemens gibt bereits im 3. Cap. zu erkennen, welches die Forderungen seien, die der Herr den Reichen auferlegen wolle; vom 11. Cap. an spricht er sich dann überall noch näher über den Sinn der Worte Christi aus, der nach ihm kein anderer ist, als daß der Reiche seine Begierden beherrsche und keine Leidenschaften im Herzen aufkommen lasse, sich von aller selbstsüchtigen und verkehrten Liebe befreie. Nun ist aber die Bekämpfung dieser verkehrten Neigungen oder Leidenschaften Etwas, was schon das Gesetz mit heiligem Ernste gebietet, wie die bei Clemens namhaft gemachten Tugenden den Reichen vom Gesetze nicht weniger nachdrücklich vorgehalten werden; der Herr hatte dem Jünglinge und in diesem allen Reichen Alles das, was nach Clemens in der Aufforderung, Alles zu verlassen, gesagt sein soll, vollständig gesagt, da er ihn auf die Befolgung

der Gebote des Gesetzes hinwies, d. h. es war Alles vollständig in dem enthalten, was Christus auf die Frage des Jünglings: was er thun soll, um das ewige Leben zu erhalten? und ehe er die weitere Frage: „Was fehlt mir noch?" erhob, geantwortet hatte. Daß Clemens in der Aufforderung an den Jüngling nichts Anderes erkannte, als eine Hinweisung auf das Gesetz, das Christus ihm schon vorher empfohlen hatte, wird zum Ueberflusse noch bestätigt in den Ausführungen des zweiten Theiles der Schrift, welcher den Reichen die zur Erlangung des Heiles nothwendigen Wege und Mittel darlegt, C. 27 ff. Liebe Gottes und des Nächsten wie seiner selbst ist der Inbegriff dessen, was sich hier auseinandergesetzt findet; es sind nur die Gebote des Gesetzes, die hier zur Sprache gebracht werden, und es bildet davon auch keine Ausnahme das überaus schöne 41. Cap. mit der Empfehlung des Tugendmittels, dessen die Reichen im Besondern bedürftig seien. (Die Gebote der ersten Tafel betr., s. oben S. 8 f.) Wozu soll aber Christus die Aufforderung an den Jüngling gestellt haben, wenn dieses sich so verhält? Der verborgene Sinn, den Clemens uns enthüllen will, ist der unverhüllt und klar ausgesprochene Wille des Gesetzes, worüber die Unterredung schon hinausgegangen war, als der Reichthum zur Sprache gebracht wurde.

Es kann und soll nicht im Entferntesten bestritten werden, daß Christus mit der Aufforderung zum Weggeben der äußeren Güter, worauf er so hohen Werth legt, die Bekämpfung der Begierden und die Abtödtung der Leidenschaften bezweckt habe; nur dieses sollte dadurch erreicht werden, dasselbe, was auch dem Gesetze als Aufgabe gesetzt ist. Dürfte darum eine Erklärung, besonders eine praktische Exegese unserer Stelle, wie man die Abhandlung des Clemens wegen ihres praktischen Zweckes manchmal bezeichnet, die Worte Christi nicht ausschließlich von dieser Seite in's Auge fassen, wonach sie zur Ausrottung der verkehrten Neigungen und Begierden auffordern? Was ist natürlicher, als diesen Gedanken zunächst und hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich hervorzuheben? Die Handlung, welche den Zweck vermitteln soll, wird nicht weiter in die Betrachtung gezogen, als wiefern sie dazu dient, jenen höheren Gedanken für den Unterricht und die Betrachtung zu gewinnen; es wird ihre Bedeutung für den Zweck oder die Weise, wie sie ihm dient, nicht untersucht und dargelegt, sondern die Aufforderung dazu nur zum Anlasse genommen, über die Nothwendigkeit,

auf welche darin hingewiesen wird, dem inneren Verderbnisse entgegen zu arbeiten, abzuhandeln. Es würde bei dieser Erklärung der Stelle nur das herausgehoben, was den Reichen zu empfehlen besonders nothwendig erschien: daß sie die Bekämpfung der Begierden sich ernstlich angelegen sein lassen, zu welchem Zwecke sie auf die Forderungen des Gesetzes, zu denen das Verlassen des Reichthums nicht gehörte, hingewiesen wurden.

* Eine solche Behandlung unserer Stelle finden wir bei Augustinus, Confess. XIII, wo er eine allegorische Erklärung der Schöpfungsgeschichte gibt. Lavamini, mundi estote, auferte nequitiam ab animis vestris atque a conspectu oculorum meorum, ut a p p a r e a t a r i d a (mit Beziehung auf I. Mos. 1, 9 ff.) Discite bonum facere, iudicate pupillo et iustificate viduam (Jesaj. 1, 16. 17.), ut germinet terra herbam pabuli et lignum fructiferum, et venite, disputemus, dicit Dominus, ut fiant luminaria in firmamento coeli et luceant super terram. Quaerebat d i v e s i l l e a m a g i s t r o bono, quid faceret, ut vitam aeternam consequeretur: dicat ei magister bonus, quem putabat hominem et nihil amplius; bonus est autem, quia Deus est: dicat ei, ut si vult venire ad vitam, servet mandata; separet a se amaritudinem malitiae atque nequitiae; non occidat, non moechetur, non furetur, non falsum testimonium dicat; ut appareat arida et germinet honorem patris et matris et dilectionem proximi. Feci, inquit, haec omnia. Unde ergo tantae spinae, si terra fructifera est? Vade, exstirpa silvosa dumeta avaritiae; vende, quae possides, et implere frugibus dando pauperibus, et habebis thesaurum in coelis, et sequere Dominum, si vis esse perfectus, eis sociatus, inter quos loquitur sapientiam ille, qui novit, quid distribuat diei et nocti, ut noris et tu, ut fiant et tibi luminaria in firmamento coeli; quod non fiet, nisi fuerit illic cor tuum; quod item non fiet, nisi fuerit illic thesaurus tuus, sicut audisti a magistro bono. Sed contristata est terra sterilis et spinae offocaverunt verbum. C. 19.

Aber Clemens will nicht in dieser oder ähnlicher Weise von unserer Stelle Gebrauch machen, um über die Nothwendigkeit der Bekämpfung der Begierden und der Ausrottung der Leidenschaften zu sprechen; sondern er stellt sich die Aufgabe, zu untersuchen, was als der eigentliche Sinn der Worte, welche die Aufforderung zum Weggeben des Reichthums enthalten, festzuhalten, und wieferne in der dem Jünglinge gegebenen Aufforderung ein geeignetes Mittel zur Befreiung von der verkehrten Anhänglichkeit an die Welt zu erkennen sei. Bei dieser Erklärung der Stelle und der darin enthaltenen Aufforderung zur Armuth wird nun dem buchstäblichen Sinn der Worte Christi ausdrücklich widersprochen, es wird gegen denselben direkt polemisirt, und statt desselben ein anderer eingeschoben; die Worte bedeuten etwas ganz Anderes, als sie sagen, oder der vom Schriftsteller eingeführte

Redende will etwas Anderes sagen, als er sagt; was die Worte sagen, ist eine bloße Hülle, unter der der Gedanke verborgen liegt. Es wird das Aufgeben des Reichthums verlangt, wenn man die Worte nimmt, wie sie lauten; aber dieß gilt als ihr Sinn nur für die oberflächliche, äußerliche, geistlose Betrachtung, während sich für die höhere, geistige Betrachtung herausstellt, daß unter den Reichthümern, die man verlassen soll, die Verkehrtheiten und Verderbtheiten der menschlichen Seele zu verstehen seien. Wenn in den Worten, welche zum Verlassen des Reichthums auffordern, in Wahrheit ein Mittel angegeben ist, welches die Befreiung von diesem Verderbnisse herbeiführen soll, verschwindet bei Clemens der Gedanke, sofern er das Mittel bezeichnet, gänzlich und wird zum Bilde für den Zweck; der letztere bleibt allein übrig, und dieser Gedanke ist es, der allein in den Worten liegt; die Mittel zum Zwecke sind darin nicht ausgedrückt, und wenn Clemens solche vorführt, so werden sie von Außen herbeigezogen, nicht einmal, was doch nahe lag, aus den unmittelbar vorhergehenden Worten des Heilandes, welche die von ihm vorgetragenen Lehren sämmtlich enthalten. Freilich würde ein Eingehen oder Zurücksehen auf Letzteres, worin Mittel wie Zweck aufgenommen sind, diese Erklärung der nachfolgenden Aufforderung unmöglich gemacht haben, indem sich ihre völlige Bedeutungslosigkeit dadurch hätte zu erkennen geben müssen.

Die Motivirung durch die Hinweisung auf das vollkommene Gesetz, das Gesetz der Gnade, welches den Menschen zu dem Ziele führe, zu welchem das alte Gesetz ihn zu führen unvermögend war, ist nicht geeignet, die Ausführungen der Schrift in einem günstigeren Lichte erscheinen zu lassen. Wenn es nämlich der Gedanke des Verfassers ist, in dem zweiten Theile das christliche Gesetz im Gegensatze zu dem alten, auf welches sich die Worte Christi: „Halte die Gebote ꝛc.“ beziehen, hervorzuheben, so geht es einmal nicht an, das Wort: „Verkaufe Alles ꝛc.“ ohne ihm Gewalt anzuthun, in diesem Sinne zu deuten, wonach es die höhere, im christlichen Gesetze ermöglichte Aufgabe bezeichnete; dann aber, selbst diese Unmöglichkeit angenommen, würde als Weiteres sich ergeben, daß Jesus in den ersten Belehrungen auf des Jünglings Fragen eine andere Gesetzeserfüllung als die in seinem Geiste vom Jüngling gefordert und zur Bedingung des Einganges in's Reich Gottes gemacht hätte.

Wenn wir oben bei der Besprechung der Erklärungsversuche, welche die Aufforderung Christi an den Jüngling als bedingtes Gebot betrachten zu können glaubten, bemerkten, daß auf diese Weise in

den Worten des Herrn Nichts als eine Wiederholung des vorher Gesprochenen erkannt werden müsse, so ist dieß auch der Fall bei dem Versuche in der Schrift von Clemens, nur daß diese durch ihre Ausführungen den Nachweis darüber, daß die Deutung der Worte im Sinne eines Gebotes zu solchen Ungereimtheiten führe, gewissermaßen selbst liefert. Die Reichthümer, die man weggeben soll, sind die Begierden und Leidenschaften; diese sollen aus der Seele entfernt werden. *Πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δὸς πτωχοῖς· καὶ δεῦρο, ἀκολούθει μοι*, sagte der Herr zum Jünglinge, Mt. 19, 21. Nun bezeichnet *ὑπάρχοντα* sowohl ea, quae sunt, als auch facultates, und unser Verfasser nimmt es, um für seine mystische Erklärung sogar den Schein eines Anhaltspunktes in den Worten zu erhalten, mehr in ersterer Bedeutung; vertilge aus der Seele, was in ihr ist, das Fremdartige nämlich, was nicht in ihr herrschen soll: dieß, sagt er, werde vom Herrn in jenen Worten gelehrt, — *τὸ τὴν ψυχὴν αὐτὴν καὶ τὴν διάθεσιν γυμνῶσαι τῶν ἀπὸ τῶν παθῶν καὶ πρόῤῥιζα τὰ ἀλλότρια τῆς γνώμης ἐκτεμεῖν καὶ ἐκβαλεῖν.* C. 12; vgl. C. 19, wo gesagt wird, Gott spreche zu dem von Leidenschaften Beherrschten: *ἀπόστηθι τῶν ὑπαρχόντων ἐν τῇ ψυχῇ σου κτημάτων ἀλλοτρίων.* Man sieht aber, welche Gewalt gebraucht wird, um *τὰ ὑπάρχοντα* auf die Leidenschaften deuten zu können, zu welchem Zwecke es mit *τὰ ἀλλότρια* gegeben werden muß.

* Olshausen leitet die Anführung eben dieser Erklärung des Wortes: *ὑπάρχοντα*, bei Clemens C. 11, (welcher Deutung auch Neander vollen Beifall zollt, a. a. O. S. 149 f. u. S. 183,) mit den Worten ein: „Man lese das goldene Büchlein des geistreichen Clemens von Alex. Quis dives salvetur, das den tiefsten Commentar über diese Erzählung enthält."

Doch dieß wollten wir hinnehmen, wenn wir im Uebrigen keine Einwendungen zu erheben hätten; deren sind aber, wie wir gesehen, nicht wenige. Die letzte, die wir gegen den Erklärungsversuch des Clemens noch zu machen haben, und die uns nicht die unbedeutendste von allen zu sein scheint, ist die von Clemens selbst im vierten Buche der Stromata, C. 6, erhobene, pag. 576. ed. Pott., mit den Worten (nach Anführung von Mt. 19, 21): *ὑπάρχοντα δὲ φασί τινες αὐτὸν εἰρηκέναι τὰ ἐν τῇ ψυχῇ ἀλλότρια· καὶ πῶς τοῖς πτωχοῖς ταῦτα διανέμεται, οὐκ ἔχουσιν εἰπεῖν.* (Et per vocem *ὑπάρχοντα* nonnulli dicunt intelligi ea, quae sunt aliena in anima; sed quomodo ea distribuantur pauperibus, minime possunt dicere.) Es wird sich in diesen Worten eine Bezugnahme auf die Schrift: Quis dives salvetur, kaum verkennen lassen.

* Vgl. Origenes in Matth., wo eine Lösung des Räthsels angeführt und beurtheilt wird: Alter autem . . relicta litera ad tropologiam ascendet et dicet, bona uniuscuiusque ea esse, quae illum post excessum consequuntur, adeo ut iusti bonis affluant facultatibus, contrariis vero improbi. Hic ergo divitem multa possidentem bona typum (σύμβολον) eius esse dicet, qui nequitiis multis abundat, inter quas divitiarum amor, gloriae cupiditas et res aliae terrenae bonis vituperabilibus animam ipsius replentes censeri possunt. Quoniam ergo qui ea ratione dives est, a pravitatibus quibusdam alienus esse potest, velut ab adulterio et homicidio et furto et falsi testimonii dictione et cum honore aliquo erga parentes officio perfungi, tum et in proximos humanus esse, veruntamen non perfectus, eiusmodi homini (Mt. 19, 19; Mk. 10, 19; Lk. 18. 20,) per symbola praecipit Servator, ut nefaria haec bona divendat et quasi tradat potestatibus ea operantibus, omnium egenis bonorum propterea que minas non sustinentibus, iuxta id, quod scriptum est: Qui autem pauper est, increpationem non sustinet, Prov. 13, 8, — καὶ ὡςπερεὶ παραδοῦναι αὐτὰ ταῖς ἐνεργηκυίαις αὐτὰ δυνάμεσι, πτωχευούσαις παντὸς καλοῦ cet. Hanc porro explicationem valde coactam visum iri ac violentam certo scio, quae propositam quidem de perfectione quaestionem non inscite solvat, non autem nequitiam deponere et quae a nequitia proveniunt, facultates vendere et pauperibus erogare persuadeat.

* Clemens erklärt Strom. IV, 6. die Aufforderung: Vende, quae habes, et da pauperibus, et veni et sequere me, folgendermaßen: Contemtis, inquit, facultatibus, quas Deus distribuit per tuam magnificentiam, sequere ea, quae a me dicuntur, contende ad ascensum spiritus non solum iustificatus per abstinentiam a malis, sed etiam Dominica consummatus beneficentia. Iam vero eum, qui gloriabatur se legis praecepta perfecte adimplesse, refellit, quod non dilexisset proximum. (Vgl. Quis div. sal. c. 9. S. oben S. 132 f.)

Eine von der in der Schrift: Quis dives salvetur, vorgetragenen abweichende Erklärung der Erzählung vom reichen Jünglinge begegnet uns außer an dem angeführten Orte in dem 3. Buche der Stromata, C. 6: Cum dixit: Si vis perfectus esse, vende quae habes, et da pauperibus, refellit eum, qui gloriabatur, quod omnia a iuventute praecepta servaverat: non enim impleverat illud: diliges proximum tuum, sicut te ipsum; nunc autem, cum a Domino perficeretur, docebatur communicare et impertiri per charitatem. Honeste ergo non prohibuit esse divitem, sed esse divitem iniuste et inexplebiliter — τὸ ἀδίκως καὶ ἀπλήστως πλουτεῖν.

„Hier (nämlich Strom. III, 6) erkennt Clemens, sagt Neander a. a. O. S. 150 f., daß jene Vollkommenheit nicht etwas Uebergesetzliches sei, sondern gerade in der Vollbringung des Gesetzes bestehe. Woher aber dieser Gegensatz in den Aeußerungen des Clemens? Ohne Zweifel erklärt er sich daraus, daß er den Begriff des Gesetzes nicht immer in demselben Sinne nimmt. In der ersten Stelle denkt er an den Buchstaben und die partikulare Form des Gesetzes, wogegen die Aussprüche Jesu in der Bergpredigt gerichtet sind; in der andern Stelle versteht er das Gesetz in dem Sinne, in welchem Jesus es in der Bergpredigt nimmt, seinem Geiste und Inhalte nach. So haben

wir hier den Ursprung der Lehre von einer übergesetzlichen Vollkommenheit, die in der Vollziehung der consilia evangelica besteht, — ein Irrthum, der sich mehrere Jahrhunderte fortpflanzt, sich immer weiter ausbildet, bis die Reaction des reinen christlichen Bewußtseins in der Reformation sich dagegen erhob und ihm ein Ende machte." Danach hätte die Lehre von der höheren Vollkommenheit ihre Entstehung einer in der Kirche beharrlich sich behauptenden alttestamentlichen Gesetzesauffassung zu verdanken, sofern diese das Verständniß eines Theiles der Vorschriften Christi, das Eindringen in den Geist seiner Worte verhinderte; man hielt für einen Rath, was ein Gebot war, da man den eigentlichen Sinn der Reden Christi nicht erfaßte, sondern beim Buchstaben derselben stehen blieb. Es wird von Neander richtig angegeben, auf welchen Grund diese angegriffene Lehre zurückzuführen sei, aber außerdem noch Anderes zu ihrer Erklärung herbeigezogen, obwohl diese dadurch nur in Widersprüche mit sich selbst verfällt. Der letzte Grund für diese Lehre ist in den Worten Christi zu finden, in dem Buchstaben des christlichen Gesetzes, welches das Gesetz des Geistes ist, Röm. 7, 6; 8, 2; II. Kor. 3, 6 (vgl. des h. Augustinus ausführlichen Commentar z. dies. St.: De spiritu et litera ad Marcellinum). Daher die Erforschung des Gesetzes der Weg ist, um zum Verständnisse dieser Lehre zu kommen. Wir haben es jedoch hier mit der ganz speciellen Frage über das Vorhandensein des genannten G e g e n s a t z e s i n d e n S c h r i f t e n d e s A l e x a n d r i n e r s C l e m e n s zu thun, in welcher Beziehung zu bemerken ist, daß, wenn auch wirklich der alttestamentliche Standpunkt in manchen Köpfen noch oder wieder zur Herrschaft gekommen sein sollte (was man nicht läugnen will,) sich doch unmöglich annehmen läßt, daß in Einem und demselben Kopfe und besonders in dem des Clemens beide Gesetzesauffassungen, die alt- und neutestamentliche, neben einander ihr Dasein gehabt und das eine Mal diese, das andere Mal die andere aus demselben herausgesprochen habe. Wir sagen: wenn das Vorhandensein eines doppelten Standpunktes nicht geläugnet werden wollte, so könnten wir uns doch niemals denken, daß C l e m e n s, bei welchem wir schon einer systematischen Behandlung der christlichen Ethik begegnen, d i e s e G e g e n s ä t z e u n v e r m i t t e l t i n s i c h g e t r a g e n und in seinen Arbeiten bald diesen, bald jenen hätte hervortreten lassen. Clemens soll (im dritten und vierten Buche der Stromata) das e i n e M a l eine übergesetzliche Vollkommenheit g e l e h r t und das a n d e r e M a l g e l ä u g n e t haben, — indem „er in der ersten Stelle (III, 12) an den Buchstaben des Gesetzes gedacht, in der andern das Gesetz im S i n n e u n d G e i s t e Christi verstanden" habe.

Wenn Clemens sowohl in den Stromaten, als auch in der Schrift über die Reichen die Lehre von der höheren Vollkommenheit vorträgt, aber gleichwohl die Erzählung vom reichen Jünglinge im Evangelium nicht in diesem Sinne, wonach sie den Rath des Lebens der Vollkommenheit in der Armuth Christi enthalte, erklärt, so kann doch wahrlich nicht gesagt werden: daß er das eine Mal eine höhere Vollkommenheit gelehrt und das andere Mal geläugnet oder diese Lehre bekämpft habe. In den angeführten Stellen der Stromata handelt es sich aber nur um dieses: daß der Rath, den Christus in der Aufforderung an den Jüngling gegeben, nicht als Rath, sondern als Gebot erklärt wird. D i e s e E r k l ä r u n g gibt Clemens, o b w o h l er die Lehre von der höhern Vollkommenheit festhält, nicht w e i l er sie bekämpfen oder läugnen will. Wir haben in dem

vorigen Abschnitte Gelegenheit gehabt zu sehen, wie die Erklärung der Stelle über den reichen Jüngling überaus viele Schwierigkeiten gefunden hat, und wie von mehreren Lehrern der Widerspruch, den Christus dem Jünglinge entgegengestellt, gerade auf die vom Jünglinge behauptete Erfüllung des Gebotes der Liebe des Nächsten bezogen wurde. Man kann die Lehre von den Räthen festhalten und gleichwohl die Aufforderung, welche Christus an den reichen Jüngling richtete, in anderem Sinne erklären, sofern man die Räthe nicht in dieser, sondern in andern Stellen der h. Schrift oder im Geiste des christlichen Gesetzes überhaupt begründet erkennt, ähnlich wie man andere Lehren darum noch nicht verwirft, weil man vielleicht eine Stelle, die ebenfalls auf diese bezogen werden kann und von Anderen darauf bezogen wird, nicht in dieser Weise auffassen zu können glaubt; es kann eine fehlerhafte Erklärung dieser Stellen sein, aber es ist nicht nothwendig die Läugnung jener (anders wohl begründeten) Lehren darin zu erkennen. Es ist ganz unstatthaft, eine solche Läugnung darin annehmen zu wollen, wenn sie nicht positiv ausgesprochen wird, und um so mehr, wenn im Gegentheile die bezügliche Lehre andern Orts vorgetragen wird. Woran wir Anstoß nehmen müssen, ist etwas ganz Anderes, als was Neander hervorhebt, nämlich dieses, daß uns in der Schrift Quis div. salv. eine andere Erklärung und Auffassung der Erzählung vom reichen Jünglinge begegnet, als in den angeführten (unter sich übereinstimmenden) Stellen der Stromaten, indem hier gesagt wird, was wir dort in Abrede gestellt finden: daß Christus dem Jünglinge in der Aufforderung zum vollkommenen Leben einen Vorwurf darüber habe machen wollen, daß er das Gebot der Liebe erfüllt zu haben erklärt hatte. Hier wird das Verlassen des Reichthums auf das Weggeben der zeitlichen Güter (facultates) im Widerspruche mit der Auslegung in d. Schr. Qu. d. salv. gedeutet. Es sind dieß direkte Widersprüche in Bezug auf Punkte, welche für die ganze Auffassung der Erzählung (ob man sie nun auf die Lehre von den Räthen deute oder nicht) durchaus nicht unwesentlich sind. Es dürfte dieses zwar, auch wenn man noch Anderes damit zusammenhält, nicht als hinreichend zu erkennen sein, um die Authenticität der Schrift zu beanstanden, um so weniger, als dieselbe durch äußere Zeugnisse vollkommen sicher und festgestellt zu sein scheint. Doch wird man nicht umhin können, das Büchlein wegen seiner auffallenden Widersprüche mit einigem Mißtrauen zu betrachten.

Die Rücksicht auf den praktischen Zweck, welchen der Verfasser verfolgte, läßt zwar gewiß nicht diese Verflüchtigung des Inhalts der Worte Christi durch die Annahme einer Allegorie, wohl aber vielleicht manches Andere in der Schrift, das nicht Beifall zu verdienen scheint, entschuldigen. So ist es aus dem speciellen Zwecke der Schrift zu erklären und zu entschuldigen, daß die Schwierigkeiten und Gefahren, welche der Reichthum für seine Besitzer mit sich führt, weniger hervorgehoben werden, als man von einer moralischen Abhandlung über den Reichthum erwarten dürfte; sie werden mehr nur angedeutet, als zur eigentlichen Besprechung gebracht, C. 20. und 41., während die Gefahren der Armuth stärker betont werden, C. 12. und 15. Der

Reichthum wird fast ausschließlich von der Seite betrachtet, wonach er eine Gabe Gottes ist, mit welcher der Mensch viel Gutes wirken könne durch Unterstützung nothleidender Mitmenschen; er kann und soll als ein Mittel, sich durch Wohlthätigkeit, durch die verschiedenen Werke der Liebe und Barmherzigkeit der Hoffnung des ewigen Lebens zu versichern, benützt werden, C. 13 ff. Man kann es, wie gesagt, begreiflich finden, daß Clemens seinen Lesern nicht die Gefahren des Reichthums schildert und weitläufig auseinander setzt, wie derselbe ein Hinderniß für die Erwerbung des Heiles sei, sondern ihnen die Möglichkeit darlegt, wie er als Mittel zum Heile benützt werden könne, und die Verpflichtung vorhält, durch einen guten Gebrauch der Güter, durch ihre Verwendung zum Wohle des Nächsten nach dem Willen und Vorbilde Gottes sich der Segnungen und Verheißungen theilhaftig zu machen, welche an die Uebung der Nächstenliebe geknüpft sind. Dagegen muß es im höchsten Grade auffallen, daß in der Schrift die Armuth so wenig zu ihrem Rechte kommt und ihre Vorzüge vor dem Reichthume nicht die gehörige Würdigung erfahren; was über sie gesagt ist, kann mehr als eine Herabsetzung, nicht als eine Empfehlung derselben gelten. Wozu dieses? Der Zweck des Buches kann Solches nicht rechtfertigen. Die Armuth der Apostel ist höchst ungenügend gewürdigt; die Armuth der heidnischen Philosophen findet die ungünstigste Beurtheilung, aber ohne daß das harte Urtheil durch Etwas begründet würde. Während der Verfasser in Betreff Letzterer C. 11. sagt: Nec nova res abdicare divitias et in pauperes atque egenos elargiri; quod et multi ante Salvatoris adventum praestiterunt, qua ut literarum studiis mortuaeque sapientiae vacarent — *νεκρᾶς σοφίας ἕνεκεν* — qua ut inani iactantia nominis claritatem ac gloriolae curam captarent, Anaxagorae, Democriti, Cratetes, — urtheilt er im 12. Cap. weniger billig; Antiqui, heißt es da, contemtis exterioribus possessiones quidem reliquerunt ac amiserunt; sed vitia animi ac perturbationes arbitror et auxerunt. Superbi enim ex hoc et elati evaserunt, inanis gloriae pleni et qui reliquorum contemtu ducerentur, quasi ipsi aliquid supra hominem gessissent.

* Es muß gewiß mit Augustinus (Ep. 34. ad Paulin.) gesagt werden: Utilius terrena opulentia tenetur humiliter, quam superbe relinquitur. Ebenso wird als feststehend betrachtet, daß die vollkommene Demuth, die Demuth des Herzens, eine Tugend sei, die außerhalb des Christenthums nicht gekannt und gefunden wird. Discite a me, quia mitis sum et humilis corde. Matth. 11, 29. — Vgl. Augustinus, Enarrat. in Ps. 31. Ego dixi: Domine, miserere mei, sana animam

meam, quoniam peccavi tibi. Haec aqua confessionis peccatorum, haec aqua humiliationis cordis, haec aqua vitae salutaris, abiicientis se, nihil de se praesumentis, nihil suae potentiae superbe tribuentis. Haec aqua in nullis alienigenarum libris est, non in Epicureis, non in Stoicis, non in Manichaeis, non in Platonicis. Ubicunque etiam inveniuntur optima praecepta morum et disciplinae, humilitas tamen ista non invenitur. Via humilitatis huius aliunde non manat, a Christo venit. Haec via ab illo est, quia cum esset altus, humilis venit etc. etc. Aber wenn auch diese Tugend dem Christenthum ausschließlich zukommt, so ist doch eine gewisse, unvollkommene Tugend der Demuth, wie man sie nun näher bezeichnen möge, auch außerhalb der geoffenbarten Religion weder unmöglich noch gänzlich unbekannt. Um so weniger kann eine Berechtigung erkannt werden, das freiwillige Hingeben aller Glücksgüter, die Beispiele der Entsagung und Enthaltsamkeit, von denen uns aus dem Heidenthume erzählt wird, mit der Hoffart und Eitelkeit in der Weise in Verbindung zu bringen, daß sie, wenn sie nicht auf diese als ihre Quelle zurückgeführt wird, doch diese Fehler zur Folge gehabt und dieselben, beziehungsweise deren Verstärkung gewirkt haben sollen; wenn Solches auch stattfinden konnte und vielleicht in den meisten Fällen stattfand, so ist doch in der Sache selbst keine Nothwendigkeit zu erkennen, daß es überall wirklich der Fall gewesen sei. Augustinus spricht im 130. Briefe über die Mäßigkeit und Enthaltsamkeit Polemons, welche er der göttlichen Gnade zuschreibt: Xenocrates Polemonem de fruge temperantiae disputando non solum ebriosum, verum etiam tunc ebrium ad mores alios repente convertit. Quanquam ergo tunc ille, sicut prudenter et veraciter intellexistis, non Deo fuerit acquisitus, sed tantum a dominatu luxuriae liberatus, tamen ne id ipsum quidem, quod melius in eo factum est, humano operi tribuerimus, sed divino. Ipsius namque corporis, quod est infimum nostrum, si qua bona sunt, sicut forma et vires et salus et siquid eiusmodi est, non sunt nisi ex Deo creatore ac perfectore naturae, quanto magis animi bona donare nullus alius potest? Quid enim superbius vel ingratius cogitare potest humana vecordia, si putaverit, cum carne pulchrum faciat Deus hominem, animo castum ab homine fieri? Es wird hieraus geschlossen, daß diese Mäßigkeit nicht durch einen sündhaften Zweck verunreinigt gewesen sei. Vgl. Tournely a. a. O. II, S. 43 sq.

* Origenes führt das Beispiel von Crates mit folgenden Worten an: „Quod si quis ad humanam infirmitatem attendens et ad difficultatem rei eiusmodi gerendae perfectionis in Deo adipiscendae gratia, verba quidem negligat, ad allegorias autem animum convertat, pudorem ei iactatae quaedam a gentilibus historiae iniicient, in quibus feruntur nonnulli, ob praedicatam apud gentiles sapientiam, idem illud egisse, quod diviti hic a Servatore praecipitur. Cratetem enim Thebanum ferunt, cum libertatis consequendae causa parce et frugaliter vivendi rationem iniisset se seque beatum Graecis, ut quidem animo fingebat (ὡς ᾤετο) et nullius indigentem rei praestare velle, distractas omnes ac divenditas facultates Thebanorum populo erogasse, cum simul id praedicasset: Cratetem hodie Crates libertate donat. Quod si propter gentilem sapientiam et dogmata humanam animam trucidantia rem eiusmodi aliquis designavit,

quanto magis id facere potest, qui in comparanda perfectione studium suum ac operam ponit? Vgl. P. D. Huetii ad Origenis Commentaria Observationes et Notae, in Matthaeum.

* Combefisius z. d. St. Quis div. salv. c. 11: Eius (sc. Cratetis) exemplum ponit Hieronymus, qui hunc Clementis locum sublegisse videtur. Fuit huic quam Anaxagorae divitiarum maior contemtus, non forte magis ex ratione, quod facultates in aes redactas in mare proiecit: Anaxagoras armentis et camelis agros suos depascendos reliquerit; de quibus scitum illud Apollonii Tyanaei apud Suidam iudicium: Anaxagoram *προβάτοις μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις φιλοσοφῆσαι·* Cratetem vero *οὔτε προβάτοις ποιῆσαι ἐπιτήδειον οὔτε ἀνθρώποις·* at Christiana pietas in rem humanam vere philosophatur facitque, quod ei utile sit, dum egenis erogare iubet, quas quis facultates dimiserit. Ueber die Benutzung dieses Beispiels bei Hieronymus siehe unten.

Wenn man nun auch anerkennen muß und gerne anerkennt, daß die Schrift, die wir besprochen haben, sehr viele schöne und vortreffliche Gedanken enthalte, so kann doch mit Rücksicht darauf, daß der Grundgedanke ein falscher ist und neben ganz willkürlichen Auslegungen von Schriftstellen eine höchst verdächtige Auffassung und Anschauung über den Werth des Reichthums und der Armuth hergeht, nur mit großen Vorbehalten in die Lobsprüche, mit denen sie von unseren Literarhistorikern erhoben wird, eingestimmt werden. Von der belästigenden Breite und Weitschweifigkeit, die in den ersten Capiteln herrscht, wollen wir absehen, ebenso nicht auf das eingehen, was in Beziehung auf den Inhalt über Anklänge origenistischer Irrthümer und die starke Betonung der menschlichen Freiheit zu bemerken wäre.

* Gegen die Vorwürfe von Origenianismus nimmt die Schrift in Schutz Combefisius in den Noten zu derselben; über die Freiheitslehre siehe Dr. Fr. Wörter: Die christliche Lehre über das Verhältniß von Freiheit und Gnade. Freiburg 1856. S. 171 ff. Die Vertheidigung gegen die verschiedenen Anfechtungen hat N. Le Nourry in seinem Apparatus ad Bibliothecam Patrum geführt; vgl. Reinkens a. a. O. S. 252 f.

III.

Die Vollkommenheit.

„Einer ist der Gute." Matth. 19, 17. (Mk. 10, 18; Lk. 18, 19.)
„Mir aber ist Gott anhängen gut, auf Gott, den Herrn, meine Hoffnung setzen gut." Ps. 72, 28.

Die Nothwendigkeit.

Das Herz des Menschen und seine Liebe, woraus der Wille die Antriebe zum Handeln empfängt, ist in fortwährender Unruhe den Gütern zugewendet, deren Besitz und Genuß dem in der menschlichen Natur lebenden Verlangen der Triebe Befriedigung verschaffen soll.

Bezeichnen die Triebe der sinnlichen und geistigen Natur des Menschen in ihrer Gesammtheit die Gesammt-Aufgabe des Menschenwesens, und ist in ihnen als das gemeinsame Ziel, auf welches sie alle tendiren, angezeigt: durch die Realisirung dieser Aufgabe die Vollendung des Menschenwesens herbeizuführen, so wird das Verlangen des Herzens und seine Unruhe nicht gestillt werden, bis der bleibende Besitz jenes Gutes oder jener Güter gefunden ist, worin die Wesensbestimmung des Menschen sich vollendet.

Die Befriedigung des Verlangens der Menschen-Natur nach Vollendung ist der letzte Zweck und das höchste Gut, an dessen Erreichung das Leben unablässig arbeitet, um in ihm aufzugehen oder seine Erfüllung zu finden; darauf strebt es beharrlich hin als auf dasjenige, über welches hinaus es nichts Anderes und Höheres sucht und will, und ohne welches es sich selbst als werth- und bedeutungslos erachtet.

Dieses Ziel der Vollendung des Menschenwesens und das Erstreben des höchsten Gutes ist eine Nothwendigkeit, welcher der

Mensch sich nicht entziehen und welche er so wenig abweisen kann, als er jemals von seinem Selbst, von seinem eigenen Wesen loszuwerden vermag; er muß ihr folgen als einer Naturnothwendigkeit; er ist in durchgängiger Abhängigkeit von diesem eigentlichen Naturgesetze seines Wesens, dem Gesetze, welches in die Natur gelegt und mit innerer Nothwendigkeit seine Vollziehung fordernd, Zweck und Bestimmung des Menschenwesens ausspricht. Wie dieses die Natur durchdringende Nothwendigkeitsgesetz allen ihren Bewegungen die Richtung gibt und alle Kräfte des Wesens in seinen Dienst nimmt, so ist auch jenes Vermögen, von welchem alle menschlichen Thätigkeiten ausgehen und welches über alle andern Vermögen und Kräfte die Herrschaft führt, der Wille und das Freiheitsvermögen, durch diese Nothwendigkeit gebunden und ihr unterworfen; der Wille kann nicht anders, als das wollen, worauf die Gewalt der Triebe und die Unruhe des Herzens hindrängen, den die Vollendung bringenden Besitz und Genuß des höchsten Gutes; er unterliegt als einzelnes Vermögen dem Natur-Gesetze des ganzen Wesens, dem er wie ein Theil angehört, d. i. der Nothwendigkeit, nach dem die Vollendung verheißenden Gute zu streben, gleichwie er als einzelne Kraft ein besonderes Gesetz in sich trägt, die in seine Natur gelegte Nothwendigkeit, überhaupt zu wollen. Der Wille kann, so wenig er nicht wollen kann, und so nothwendig er wollen muß, nichts Anderes als die Vollendung in dem Besitze des höchsten Gutes wollen.

* Das in die menschliche Natur gelegte Gesetz macht sich auch geltend als Naturgesetz für den Willen, dessen Willkür hier ein Ende hat, indem das Wollen dessen, was das Ziel der Natur oder des Wesens, ihm vorgeschrieben ist. Appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus. Thomas Summ. I, qu. 82. art. 1. ad 3.

* Als von Gott geschaffener gehört auch der freie Geist zur Natur und besitzt er eine Nothwendigkeit. Natura et voluntas hoc modo ordinatae sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit, quia omne quod in rebus invenitur, quaedam natura est. Et ideo in voluntate oportet inveniri non solum quod est voluntatis, sed etiam quod est naturae. Hoc est autem cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum naturaliter appetens illud. Qu. 22. de Verit. a. 5. Vgl. Summ. th. a. a. O. c., wo er sagt: Oportet, quod illud, quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque et omnis motus procedit ab aliquo immobili.

Das Streben nach Vollendung und nach dem höchsten Gute ist eine Nothwendigkeit für den Willen, welche alle Prüfung ihrer Berechtigung ausschließt, von welcher aber jede andere Nothwendigkeit

oder Forderung des Gesetzes ihre Bedeutung und ihren Anspruch auf Geltung und Gehorsam empfängt; sie ist für den Menschen das schlechthin Nothwendige, das sich thatsächlich als ein solches erweist, indem es den Willen sich der Art unbedingt unterwirft, daß er nicht anders kann, als ihm folgen.

In den Trieben spricht sich das Bedürfniß der menschlichen Natur nach Erfüllung des ihr gegebenen Gesetzes aus, — sie sind die nach Erfüllung ihres, d. i. des ihr eingepflanzten Gesetzes verlangende Natur oder die verschiedenen Seiten des Wesens, sofern dieselben nach Erfüllung des ihm gegebenen Gesetzes verlangen. Sie vertreten demnach in ihrer Gesammtheit den Willen des Naturgesetzes, sofern sie unablässig auf das Eine Ziel hintreiben, das in die Natur gelegt ist, die einzelnen in ihrer Unterordnung unter den Zweck der Gesammtheit oder in der Ordnung auf das Ziel, welches zu verfolgen dem sie ordnenden und leitenden Willen übergeben ist.

Zeigen die Triebe in ihrer Gesammtheit das Eine Ziel des Gesetzes an, welchem sie alle dienen, und um dessentwillen sie alle sind, weisen sie auf das unbedingt und schlechthin Nothwendige hin, in welchem die relative Nothwendigkeit der einzelnen ihrer Forderungen gegründet ist, so bemerken wir weiter, wie sich das nothwendige Ziel der Vollendung, welches die Triebe in ihrer Gesammtheit verfolgen oder dem Willen als von ihm zu erstrebendes vorhalten, in ihnen zugleich als das am höchsten und vollkommensten Erfreuende und Beglückende ankündigt. Was wir in Betreff der einzelnen Triebe bemerkt haben, daß die Befriedigung des (relativ) Nothwendigen überall von der Lust des Angenehmen begleitet sei, muß um so mehr von dem unbedingt Nothwendigen, nach welchem sie alle verlangen, oder von der Befriedigung des Bedürfnisses gelten, welches ihre Gesammtheit ausspricht.

Mit der Vollendung ist unzertrennlich verbunden der Genuß von Lust und Freude, das Vergnügen der delectatio, oder die Glückseligkeit, worunter man zunächst den beharrlichen Zustand angenehmer Gefühle und Empfindungen zu verstehen hat. Und zwar wird die der Vollendung des Menschenwesens folgende, als Lohn und Frucht verheißene Glückseligkeit nothwendig auch die vollendete Glückseligkeit sein, der Zustand der vollkommenen Freude und Beglückung, deren das Menschenwesen fähig ist, so daß Nichts mangelt, was zu seiner Beseligung nothwendig oder ihr förderlich wäre.

Indem der Mensch in der Vollendung oder in der Erfüllung

seiner Wesensbestimmung zu seinem wahren Sein oder zu der Wahrheit des Seins, welche ihm die seinem Wesen zu Grunde liegende Idee als Gesetz vorhält, und dadurch zum vollen Einklange mit sich und zur vollkommenen Harmonie seines Wesens gelangt, ist das Innewerden dieser Uebereinstimmung mit dem Gefühle der höchsten Befriedigung verbunden, und indem sich den Anlagen und Kräften der Reichthum der Güter, für welche sie geschaffen sind, erschließt, ist darin eine reiche Quelle der Freude und Seligkeit für das Herz eröffnet, dem sie die reinsten und erhebendsten Genüsse schaffen.

Wenn wir in den Trieben die im Dienste des Gesetzes arbeitenden Kräfte oder die in der menschlichen Natur sich erhebenden Forderungen nach der Vollendung, welche mit der höchsten Glückseligkeit verbunden ist, zu erkennen haben, so ist diesem entsprechend die Menschen-Natur so eingerichtet, daß sie für die Aufnahme der beglückenden Wirkung der Vollendung wie die Befähigung so das höchste Bedürfniß hat. Indem die Glückseligkeit an der Nothwendigkeit der Vollendung participirt, macht sich ihre Nothwendigkeit in der menschlichen Natur unmittelbar geltend, und der Mensch verlangt vermöge der Einrichtung seiner Natur mit Nothwendigkeit wie nach der Vollendung so nach der Glückseligkeit, dem Genusse der Frucht der Erfüllung des Gesetzes. Die Anlage der Seele, in welcher das Glückseligkeitsverlangen unmittelbar und selbständig hervortritt, ist das Herz, das wir mit Rücksicht auf das Verhältniß, in welchem die Triebe zu dem in der Natur liegenden Gesetze stehen, auch bezeichnen können als jene Seite oder natürliche Beschaffenheit der menschlichen Seele, wonach sie der aus der Befriedigung ihrer Triebe entspringenden Lust wie empfänglich so bedürftig ist, oder als das den Trieben nach der Seite, von welcher sie dem Menschen Angenehmes bringen, entsprechende Vermögen, wenn wir diese Bezeichnung gebrauchen dürfen, — das Vermögen und Bedürfniß der Glückseligkeit, die mit der Vollendung, auf welche die Triebe hinarbeiten, verbunden ist.

* Die Triebe theilen mit dem Naturgesetze, von dem wir gesprochen, den Charakter der Nothwendigkeit, sofern sie in die Natur gelegte Forderungen in Beziehung auf jenes Gesetz sind; aber indem diese Forderungen auf die Objekte gerichtet sind, welche als Mittel zur Befriedigung des natürlichen Verlangens dienen sollen, also auf Etwas, was das Naturgesetz selbst nicht bezeichnet, so kommt ihnen, was ihre Richtung auf die Objekte und damit die Befriedigung selbst betrifft, welche die Ergreifung der Objekte ihnen verschaffen soll, keine physische Nothwendigkeit zu. Es ist dieser Unterschied sehr zu beachten, wonach die Forderungen der Triebe auf die Objekte ge-

hen, durch welche die Befriedigung des Glückseligkeitsverlangens herbeigeführt werden soll, während dieses allgemein auf das Angenehme der Lust und Freude, nicht aber auf die besonderen Güter gerichtet ist, in welchen oder mit deren Hilfe es gefunden werden kann.

In dem Herzen oder durch das Herz verlangt das Nothwendigkeitsgesetz — sofern es auf die der Vollendung folgende Glückseligkeit gerichtet ist — seine Vollziehung; in den Trieben zeigt die Natur die einzelnen Seiten und Beziehungen, nach welchen hin das Nothwendigkeitsgesetz zur Erfüllung kommen soll oder will. Das Herz oder das natürliche Glückseligkeitsverlangen erhält somit aus den Trieben seine Anregungen in Beziehung auf das Einzelne und Besondere, die Richtung seiner Begehrungen und Wünsche. Das mit Naturnothwendigkeit nach dem beglückenden höchsten Gute verlangende Herz wendet sich in Folge der von den Trieben ausgehenden Anregung den Objekten zu, durch welche die Befriedigung seines Verlangens herbeigeführt wird; es sucht nach dem das Wesen durch das Angenehme der Lust und Freude Beglückenden, auf welches die Triebe mittelst ihrer Verheißungen von Lustbefriedigung hindrängen.

So ist es die natürliche Ordnung, daß das Verlangen des Herzens, wenn es auch seine volle Befriedigung erst in der Vollendung finden kann, doch schon in allen einzelnen auf die Vollendung hinzielenden und hingerichteten Thätigkeiten eine, jedoch nur unvollkommene, Erfüllung erhalte; die Verwirklichung der in den Trieben angelegten Bestimmung des Wesens, zum Besitze des höchsten Gutes und in demselben zur Vollendung zu gelangen, wird in ihrem ganzen Fortgange von erfreuenden Wirkungen auf das Wesen selbst begleitet, um die Thätigkeit in der Richtung auf das Ziel zu fördern und zu derselben anzuspornen, so wie um das zu der höchsten Glückseligkeit berufene Geschöpf schon während der Zeit der Arbeit und der Vorbereitung die künftigen Güter kosten und das gegenwärtige Leben an der Glückseligkeit, die ihm bestimmt ist, in einer gewissen Weise Theil nehmen zu lassen.

Das Herz ist das Innerste des Wesens, sofern dieses die Fähigkeit und Anlage besitzt, die Wirkung der Vollendung und der auf den Zweck gerichteten Thätigkeiten als das Wesen fördernder zu erfahren und zu erleben, die auf das Wesen zurückgehenden Wirkungen seiner Thätigkeiten innerlich wahrzunehmen oder inne zu werden. Doch nicht allein die Vollendung und jeder Antheil derselben als Werk des Subjektes der Vollendung, sondern auch alle für die vollendende Thätigkeit

nothwendigen, sie ermöglichenden Güter und gegebenen Bedingungen der Vollendung des Seins werden von dem Subjekte in dieser ihrer Beziehung zu dem nothwendigen Zwecke des Wesens oder nach dem Verhältnisse, in welchem sie zu seiner Vollendung stehen, innerlich wahrgenommen, indem sie die Gefühle des Angenehmen in ihm hervorrufen und zurücklassen.

* Dieß wird insbesondere von der ersten oder Grundbedingung für das Glückseligkeitsleben, wovon seine Möglichkeit selbst abhängt, so daß sie schon allein eine theilweise Glückseligkeit enthält, d. i. von dem Sein, gelten, worüber der h. Augustinus, De civ. D. l. XI. c. 27, sich so ausspricht: Vi quadam naturali ipsum esse jucundum est, ut non ob aliud et hi, qui miseri sunt, nolint interire, et cum se miseros esse sentiant, non se ipsos de rebus, sed miseriam suam potius auferri velint. Illis etiam, qui et sibi miserrimi apparent et plane sunt, et non solum a sapientibus, quoniam stulti, verum etiam ab his, qui se beatos putant, miseri judicantur, quia pauperes atque mendici sunt, si quis immortalitatem daret, qua nec ipsa miseria moreretur, proposito sibi, quod, si in eadem miseria semper esse nollent, nulli et nusquam essent futuri, sed omni modo perituri, profecto exultarent laetitia et sic semper eligerent esse, quam omnino non esse. Huius rei testis est notissimus sensus corum. Unde enim mori metuunt et malunt in illa aerumna vivere, quam eam morte finire, nisi quia satis apparet, quam refugiat natura non esse? Atque ideo cum se noverint esse morituros, pro magno beneficio sibi hanc impendi misericordiam desiderant, ut aliquanto productius in eadem miseria vivant tardiusque moriantur. Proculdubio ergo indicant, immortalitatem, saltem talem, quae non habeat finem mendicitatis, quanta gratulatione susciperent. Vgl. d. Anm. v. L. Vives und L. Coquäus z. d. St.

In diesem Innewerden verhält sich der Mensch durchaus passiv, Wirkungen auf sein Wesen empfangend und erfahrend, welche von den nothwendigen Gütern des Lebens oder seinen den Zweck fördernden Thätigkeiten ausgehen, und in welchen sich diese Güter und Werke als dem Zwecke des Wesens und damit dem Wesen selbst dienende und entsprechende erweisen. Das Herz ist das Verlangen des Wesens nach diesem Innewerden seiner Forderungen und seiner Vollendung und zugleich das Vermögen dieses Innewerdens; es ist beides, das Eine, weil es das Andere ist. Es ist die Passivität der Ruhe, nach welcher als die Aktivität des Wesens begleitender und sie abschließender das ebenso mächtige als unvertilgbare Verlangen im Herzen lebt.

* Unter Bezugnahme auf das oben S. 112—113 Angeführte bemerken wir, daß Augustinus Quaest. 83, n. 30 über frui die nähere Erklärung gibt: Frui dicimur ea re, de qua capimus voluptatem; utimur ea, quam referimus ad id, unde voluptas capienda est. Dieß besteht aber darin, daß der Wille in dem Besitze des geliebten Gutes zur Ruhe kommt: Fruimur enim cognitis, in

quibus voluntas ipsis propter se ipsa delectata conquiescit, utimur vero eis, quae ad illud referimus, quo fruendum est. So bezeichnet auch Thomas Summ. th. P. 1. 2. qu. 4. art. 1. u. 2. die Fruitio oder Delectatio als ein Ruhen des Willens: Delectatio causatur ex hoc, quod appetitus requiescit in bono adepto; — delectatio consistit in quadam quietatione voluntatis; vgl. art. 3. und qu. 11. art. 1. und P. 1, qu. 5. art. 6: Id quod terminat motum, ut quies in re desiderata, est delectabile. Vgl. Aristoteles Ethik, B. 10. K. 2 ff., wo zuerst die verschiedenen Meinungen über das Vergnügen durchgegangen und dann gezeigt wird, daß dasselbe nicht in einer Bewegung bestehe, da jede Bewegung in der Zeit geschehe und sich einem gewissen Ziele nähere: das Vergnügen sei auf einmal ganz und vollständig vorhanden, die Bewegung aber existire nur nach und nach; das Vergnügen vollende gleichsam die Thätigkeit, — es sei eine Folge, die aus der vollendeten Thätigkeit hervorgehe, und das Ziel, wo sie endige, ebenso wie das vollendete Wachsthum des menschlichen Körpers die jugendliche Schönheit hervorbringe; — es entstehe kein Vergnügen ohne Thätigkeit und jede Thätigkeit werde durch das Vergnügen erst vollendet.

Wenn das mit der Befriedigung des nothwendigen Verlangens der Triebe verbundene Angenehme in der Anlage und dem Bedürfnisse des Herzens als eine Forderung der menschlichen Natur erscheint, so ist in Bezug auf die dem Vermögen des Herzens und die Berechtigung seiner Forderungen an dem über das Verhältniß des Nothwendigen und Angenehmen Gesagten festzuhalten. Die in dem Herzen sich ankündigende Nothwendigkeit der Glückseligkeit kann nur in der Unterordnung unter den höheren Zweck der Vollendung berechtigt sein, das Handeln zu bestimmen; die Zwecke für das Handeln können nicht aus dem Herzen genommen werden, sondern nur aus dem die Nothwendigkeit der Forderungen der Triebe erkennenden Geiste. Wie das Gefühl der Freude aus der Erfüllung des Nothwendigen folgt und nur im Gefolge dieser, wenn auch mit Nothwendigkeit, auftritt, von ihr abhängig und um ihretwillen vorhanden, so wird man ihm einen Einfluß auf die Willens-Bestimmungen allein unter der Bedingung zugestehen können, daß es auf einen höheren Zweck bezogen und ihm dienstbar gemacht wird.

Die Lust kann nicht zum Gesetze des Lebens gemacht und das höchste Gut nicht in die Befriedigung des Lustverlangens gesetzt werden, so daß, wie es nichts Höheres gäbe, als den dauernden und beharrlichen Zustand angenehmer Empfindungen und Lustgefühle, das Leben nach dem Maaße der Lust, das es genießt, den Antheil des höchsten Gutes finden würde. Das Princip des Guten ginge durch Verlegung desselben in das Gebiet der Gefühle verloren; der Wille würde sich nach einem an sich Unbestimmten zu bestimmen haben und

von der dunkeln Macht, der er sich hingäbe, seiner Selbständigkeit und Aktivität beraubt werden.

Das Leben ist wesentlich Bewegung und Thätigkeit der Kräfte, worin auch sein eigener Zweck ausgesprochen ist: durch möglichst vollkommene Kraftentwicklung zum Besitze jenes Gutes oder jener Güter zu gelangen, durch welche die Entfaltung der vollkommensten Thätigkeit dem Menschen ermöglicht wird; es erhält seinen Werth und alle Bedeutung nur aus der auf sein Ziel, das vollkommene Leben, gerichteten Thätigkeit. Die Lust ist etwas mit dem erfüllten Zwecke Verbundenes, das dem Zwecke selbst zu dienen hat und zur Erreichung desselben nothwendig ist.

Darf aber der Mensch nicht in dieser Weise handeln, daß er sich nach den Eingebungen des Herzens bestimme, so kann er auf der anderen Seite wegen des Nothwendigkeitsgesetzes, das durch das Herz seine Erfüllung fordert, nicht gegen die Forderungen des Herzens handeln. Die Glückseligkeit gehört nothwendig zur Vollendung, weil sie mit ihr unzertrennlich verbunden ist; wenn sie auch nicht zu ihr gehört als ein wesentlicher Bestandtheil, so wenig als das Genießen der Lieblichkeit und Süßigkeit einer Frucht zur Frucht selbst gehört, so ist sie aber eine Ergänzung der Vollendung, und eine nothwendige Ergänzung, weil das Menschenwesen darauf angelegt ist, die Lieblichkeit und Süßigkeit der Frucht der Vollendung genießen zu wollen, die Empfänglichkeit und das Bedürfniß hat, das Gelebte zu erleben, das Werk des Lebens zu ergreifen, um von ihm ergriffen zu werden, in welcher Empfänglichkeit der Mensch die Befähigung zur Seligkeit besitzt; mit Erreichung der Vollendung soll er der Seligkeit, des Lebens vollendeter Freude, theilhaftig werden.

Indem dem Menschen dieses Bedürfniß so anerschaffen ist, daß er mit der Vollendung auch die Glückseligkeit verlangt, daß er außer der Vollendung des Lebens auch das Erleben derselben beharrlich sucht, für den Genuß der Frucht Empfänglichkeit und ein unvertilgbares Bedürfniß besitzt, kann der Wille nicht anders als auch diese Seite in Berücksichtigung ziehen. Neben dem Nothwendigen wirkt daher im Motive überall das Beglückende. Das innerste Wesen des Menschen setzt die Kräfte in Thätigkeit (verlangt diese Thätigkeit) wegen der Vollendung, aber auch wegen der daraus folgenden Beglückung. Die Vollendung und die von ihr nicht zu trennende Seligkeit als das Gefühl der Lust und Freude sind das Eine allgemeine Ziel und Gesetz, nach welchem der Wille sich zu bestimmen hat; in ihrer

Einheit sind sie die Glückseligkeit im weiteren Sinne, die beatitudo, nach welcher jeder Mensch von Natur verlangt.

* Es gibt gewisse Dinge (wie Augustinus, de Trinit. l. XIII, c. 3 ausführt), welche jeder Mensch will. Und wiewohl Niemand den Willen des Anderen kennt, so kann man doch in gewissem Sinne wissen, was Jeder wolle. Sunt quaedam, quae non inconvenienter in aliis de se quisque coniiciat, compatiente vel conspirante vitio seu natura. Jener Schauspieler, der auf sein Versprechen, Jedem zu sagen, was er für Wünsche in seinem Herzen hege, den zahlreich Versammelten erklärte: Vili vultis emere et care vendere, habe, obwohl ihm Alles Beifall geklatscht, das Richtige nicht getroffen. Illud etiam, bemerkt Augustinus weiter, quod vetus poëta dixit Ennius: Omnes mortales sese laudari exoptant, profecto et de se ipso et de his, quos expertus fuerat, coniecit in aliis et videtur pronuntiasse hominum omnium voluntates. Es ließe sich jedoch auch hiegegen, wie gegen die Erklärung jenes Schauspielers, Verschiedenes einwenden; passender hätte dieser gesagt: Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis; si ita „dixisset, dixisset aliquid, quod nullus in sua non agnosceret voluntate. Quidquid enim aliud quisquam latenter velit, ab hac voluntate, quae omnibus hominibus satis nota est, non recedit.“ In der Schrift de civ. Dei lib. X, c. 1. bemerkt Augustinus: Omnium certa sententia est, qui ratione quoquo modo uti possunt, beatos esse omnes hominus velle. Vgl. Enchirid. c. 105.

Es ist also die Glückseligkeit in diesem Sinne des Menschen letztes Ziel, auf das all' sein Streben nothwendig gerichtet ist; dieses ist die Nothwendigkeit, durch welche der Wille bei allen Thätigkeiten geleitet und bestimmt wird. Er sucht in Allem Etwas, wodurch das Ziel der Glückseligkeit näher gerückt wird; diesem Zwecke dienen alle Handlungen und sind alle einzelnen Zwecke untergeordnet.

Dieser Satz gilt allgemein sowohl von den guten als den schlechten Handlungen. Beatum esse, (sagt Augustinus in d. Concio 1. z. Enarrat. in Ps. 118.) tam magnum est bonum, ut hoc et boni velint et mali. Nec mirum est, quod boni propterea sunt boni, sed illud est mirum, quod etiam mali propterea sunt mali, ut sint beati. Nam quisquis libidinibus deditus, ut luxuria stuprisque corrumpatur, in hoc malo beatitudinem quaerit et se miserum putat, cum ad suae concupiscentiae voluptatem laetitiamque non pervenit, beatum vero non dubitat iactare, cum pervenit. Et quisquis avaritiae facibus inardescit, ad hoc congregat quocunque modo divitias, ut beatus sit. Quicunque molitur inimicorum sanguinem fundere, quicunque disiderat dominationem, quisquis affectat crudelitatem suam explere, quisquis alienis cladibus pascitur, in omnibus sceleribus beatitudinem quaerit. Hos igitur errantes et vera miseria falsam beatitudinem requirentes revocat ad viam, si audiatur vox ista divina: Beati

immaculati in via, qui ambulant in lege domini; tanquam dicens: Quo itis? Peritis et nescitis. Non illac itur, qua pergitis, quo pervenire desideratis. Jeder sucht nach dem, was ihm entsprechend und eine Befriedigung gewährend erscheint, vermöge der in seine Natur gelegten Nothwendigkeit.

Das alte Nihil appetimus nisi sub ratione boni, welches diese Thatsache ausspricht, konnte und kann durch keine Einwendungen erschüttert werden. Es kann zwar nicht geläugnet werden, daß der Satz ziemlich tautologisch klinge, da man das Gute nach Aristot. Ethik I, K. 1 als das Begehrenswerthe zu bestimmen pflegt — id quod omnia appetunt, vgl. Billuart, Curs. Theol., P. I, Dissert. 3. a. 1.; der Gedanke, den er enthält, ist aber kein anderer, als: Alle verlangen nach dem letzten Ziele der Glückseligkeit, daher Alles unter diesen Gesichtspunkt falle, wonach es etwas Befriedigendes oder Beglückendes bringt. Dieser Satz kann und will nichts Anderes aussagen, als daß der Wille in Bezug auf den letzten Zweck nicht frei und in allen seinen Bewegungen und Thätigkeiten von diesem Gesetze der Nothwendigkeit abhängig sei. Er bedeutet nicht nur, daß der Mensch vom letzten Zweck sich nicht entfernen könne und diesem letztlich in jedem ergriffenen besonderen Zwecke intendire, sondern gibt auch an, worin dieser Zwecke bestehe, daß es das höchste Gut der Glückseligkeit sei, dem wir mit Nothwendigkeit uns zuwenden, und daß wir dasselbe in jeder einzelnen unserer Handlungen anstreben. Der Zweck, welcher in einer einzelnen Handlung gegeben ist, mag objektiv betrachtet wie immer beschaffen sein, er kann von uns nicht ergriffen werden, wenn er sich nicht als ein diesem letzten Zwecke entsprechender und dienender darstellt und nicht als eine Förderung unseres nach Glückseligkeit verlangenden Wesens, d. i. als ein Gut erscheint.

* Wenn gesagt wird, daß alle (vernünftigen) Wesen in allen Thätigkeiten das letzte Ziel der Glückseligkeit anstreben, so gilt dieses unbedingt, wenn gleich nicht bei allen einzelnen Thätigkeiten an den letzten Zweck gedacht wird; man wird vom Zwecke getrieben, wenn man die Mittel will. Sicut qui exstruit domum, non est necesse, ut in singulis lapidibus ponendis vel lignis aptandis de domo cogitet: ita qui sibi bonorum congeriem struit, qua appetitus satietur, non opus habet semper de ea congerie cogitare. Est ergo haec appetitio beatitudinis non expressa et formalis, sed tacita et virtualis, ratione innati ponderis nostrae voluntatis, quo anima nostra in suam perfectionem completam et beatitudinem propendet; ex cuius propensionis ac ponderis vi omnis appetitio cuiusvis particularis boni sequitur. Itaque quia omnis appetitio sequitur ex illo pondere voluntatis, quo anima in beatitudinem inclinat, eoque tendit, ut appetitus aliquando satietur, recte in eo pondere tacita quaedam

beatitudinis appetitio contineri et per illud ipsa beatitudo in genere appeti dicitur, sicut appetitio finis continetur in appetitione mediorum et dum media appetuntur ex affectu finis, ipse quoque finis virtute et tacite appeti censetur. (Leon. Less. De summo bono et aeterna beatitudine hominis, lib. I. c. 2.)

Die in der Seele liegende Anlage oder Möglichkeit, den Zweck, welchen sie als Forderung in sich trägt, mit Hilfe der körperlichen Kräfte zu erreichen, ist das, was man gewöhnlich die Entwicklungs- und Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen nennt. Aber diese Möglichkeit zu verwirklichen und die Vollendung, für welche sie die Befähigung besitzt, herbeizuführen, ist die Aufgabe des Willens, welcher die Kraft und das Vermögen des Zweckes ist, die Kraft der Thätigkeit für den Zweck und das Vermögen, durch welches der Zweck ergriffen und erreicht werden kann und soll.

Der Wille ist das Vermögen der Seele, die Wesensbestimmung auszuführen, die Bewegungen des von ihr ausgehenden Lebens des ganzen Menschen in der Richtung auf das Ziel zu bestimmen und zu leiten. Was der Seele von ihrem Schöpfer an Kräften und Anlagen zur Herbeiführung sowohl des allgemeinen als des individuellen Zweckes des Menschenwesens verliehen ist, soll durch jene oberste Kraft des Willens zu fruchtbarer Thätigkeit und zur Gewinnung des Zieles in Bewegung gesetzt und in Bewegung erhalten werden; dieser Bestimmung hat der Leib als das Organ der Seele zu dienen, dessen Kräfte daher gleichfalls unter der Herrschaft des Willens stehen, welcher sie dem Einen Zwecke des Menschenwesens dienstbar machen soll.

Voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur. Thomas v. A. S. I. qu. 82. art. 4. Der in die Natur gelegte Zweck des Menschen bringt sich nicht selbst zur Durchführung, sondern will vom Willen, von der freien, der Naturnothwendigkeit nicht unterliegenden Kraft des Geistes, herbeigeführt werden. Die Seele ist eine geistige Wesenheit; sie ist G e i s t als erkennende, mit Vernunft begabte. Im Geiste oder als geistiges Wesen besitzt der Mensch die Erkenntniß seiner selbst als für sich seienden, zur Thätigkeit für einen Zweck berufenen Wesens; indem er sich selbst erkennt, weiß er nicht nur um sich als besonderes Wesen, sondern erkennt sich auch als ein Wesen, das durch seine Thätigkeit einen Zweck verwirklichen soll. Mit dem Erwachen des Selbstbewußtseins tritt nothwendig in das Bewußtsein der in die Natur des Wesens gelegte Zweck, welcher sich als eine Nothwendigkeit für das Wesen ankündigt.

Der Geist ist als die erkennende Kraft die Kraft des Wesens, sich und sein Ziel zu erfassen, um sich für das erkannte Ziel durch seine Thätigkeit zu bestimmen; wie er aber eine sich und das Ziel erfassende Kraft, eine lichte, sich selbst aufgegangene Wesenheit ist, so erfaßt er auch alles außer ihm Liegende, Alles, was nicht er selbst ist, in seiner Beziehung auf den von ihm zu verwirklichendenden Zweck, um dasselbe für sich und seinen Zweck zu ergreifen und durch dessen Benützung an der volleren Ausgestaltung seines Wesens, an der Darstellung des von ihm zu verwirklichenden Gedankens zu arbeiten.

Wie mit dem Bewußtsein um sich selbst ein Bewußtsein des Zweckes, so ist mit demselben auch ein unmittelbares Vernehmen der unbedingten Forderung gegeben, dem Ziele zuzustreben; der Mensch erkennt mit dem Zwecke die Nothwendigkeit, für dessen Erreichung thätig zu sein, und zwar erkennt er diese Nothwendigkeit als eine in seinem Wesen thatsächlich herrschende und dasselbe zur Verfolgung des Zieles unwiderstehlich und unaufhaltsam treibende. In dieser Beschaffenheit des Menschen, wonach die Verfolgung des Zieles als eine Nothwendigkeit des eigenen Wesens erscheint, haben wir das Wesen des G e w i s s e n s zu erkennen. Was die Vernunft als den Zweck des Wesens und damit als das Gesetz seines Lebens erkennt, dem Alles unterzuordnen ist, macht nämlich seine Nothwendigkeit im Besonderen dadurch geltend, daß es im Wesen selbst a l s e i n e s o l c h e e r f a h r e n wird; der Zweck und die Thätigkeit in der Richtung auf denselben gibt sich nicht allein (in der Vernunft) als etwas Nothwendiges zu e r k e n n e n, sondern e r g r e i f t und b e h e r r s c h t zugleich das Wesen in seinem Innersten in der Art, daß dieses seiner Gewalt sich unterworfen und von ihr überwältigt fühlt. Der Mensch wird sich der Nothwendigkeit, das Ziel zu erstreben, als einer solchen bewußt, welche im Innersten seines Wesens, in der eigenen Natur, gegründet ist; er erkennt, daß er durch eine i n n e r e N o t h w e n d i g k e i t an das die Thätigkeit in der Richtung auf das Ziel bestimmende Gesetz gebunden sei und gegen dieses nicht handeln könne, ohne seinem eigenen Wesen zu widerstreben.

Wie im Herzen die Nothwendigkeit der Glückseligkeit (im engeren Sinne), so tritt im Gewissen die Nothwendigkeit der Ergreifung des Zweckes hervor, dessen Erkenntniß dem Menschen in der Vernunft gegeben oder ermöglicht ist; diese hat der beiderseitigen Nothwendigkeit in so fern zu dienen, als die Erkenntniß des Zieles und der Objekte als Mittel von der im Gewissen und Herzen herrschenden Noth=

wendigkeit gefordert wird, also sofern diese eines Vermögens bedürfen, durch welches dem Willen die Objekte, in denen und durch welche die Vollendung und die Glückseligkeit zu erreichen ist, gezeigt und vorgelegt werden, und zugleich die geistige Thätigkeit durch jene Nothwendigkeit zur Gewinnung der nothwendigen Erkenntniß angetrieben wird.

Die Natur des Gewissens wird nicht genau und vollständig bezeichnet, wenn man dasselbe in das bloße Erkennen des Gesetzes setzt und in den Erkenntnißakten aufgehen läßt. Indem jedoch seine Forderungen immer in die Erkenntniß treten und mit einer gewissen Erkenntniß des Gesetzes verbunden sind, kann es als das Bewußtsein der für den Willen bestehenden Nothwendigkeit, das Ziel zu erstreben, als das Bewußtsein der Gebundenheit an das Gesetz und durch das Gesetz bezeichnet werden. Genauer wird sein Wesen dahin zu bestimmen sein: daß es die im innersten Wesen sich geltend machende Nothwendigkeit sei, das erkannte Gesetz zur Ausführung zu bringen.

Indem die Erfahrung der Nothwendigkeit, mit welcher der in die Natur gelegte Zweck von dem Wesen seine Erfüllung fordert, darin besteht, daß das Wesen von ihrer Macht innerlich ergriffen und bis in den tiefsten Lebensgrund durch ihre Einwirkungen erregt wird, wird dieses Innewerden der über das Wesen gebietenden Macht des Gesetzes nicht unrichtig als ein Gefühl bezeichnet und damit das Wesen des Gewissens in das sittliche Gefühl, das dem Menschen innewohnt, gesetzt. Es ist das Gefühl und Bewußtsein der Nothwendigkeit der Vollendung und der auf die Erreichung desselben gerichteten Thätigkeit, der im Innern vernommene Antrieb zum Guten als dem Gesetze des Lebens, zur Erstrebung des Zieles durch die im Gesetze vorgezeigten Mittel und Wege. Damit ist ebenso seine Verwandtschaft als seine Verschiedenheit von dem Herzen bezeichnet, in welchem wir das Bedürfniß oder das Gefühl der Nothwendigkeit des passiven Lebens oder des Erlebens der Wirkungen der auf die Erreichung des Zieles gerichteten oder die Vollendung herbeiführenden und sie begleitenden Thätigkeit zu erkennen haben.

* Das erkannte Gesetz verlangt im Gewissen seine Erfüllung mit einer Macht und einem Nachdrucke, daß der Mensch von ihm nicht loswerden und seinen Vorschriften, welche mit höherer Auktorität bekleidet an den Willen treten, nicht beliebig durch seinen Widerspruch sich entziehen kann. Diese Thatsache wird übersehen oder unerklärt gelassen, wo Vernunft und Gewissen confundirt oder in letzterem nichts Anderes erkannt wird, als eine Thätigkeit des Erkenntnißvermögens. Eine solche Vermischung und Läugnung des Gewissens als besonderer

und eigenthümlicher Anlage der Menschenseele ist häufig geschehen und vielfach nicht ohne Nachtheile geblieben.

* A. Stapf, Theolog. mor. I, S. 171 fl.: Conscientiae nomen in auctoribus tum sacris tum profanis non eundem semper sensum prae se fert. Nos in praesenti tractatione illam considerabimus inprimis seu actum transitorium, nempe qua functionem rationis practicae et qua perceptionem sensus moralis, tum vero qua perdurantem animi habitum. J. B. Hirscher, d. chr. Mor. I, S. 191—194: Das Gewissen sei das Gefühl des Gebundenseins an das, was der Mensch als den Willen Gottes mit ihm oder als die ihm gewordene Aufgabe und Stellung in der Welt erkennt; — das Bewußtwerden der Wahrheit oder des göttlichen Weltgedankens als einer über dem Menschengeiste stehenden und unverletzlichen Ordnung. Jocham a. a. O. I S. 81: „Es ist ein Wissen um das Verhältniß des Selbsts zu Gott und zugleich eine Anspornung zur Anerkennung dieses Verhältnisses und zur Hebung aller Störung in demselben."

* In der Schrift: „Die Moral des hl. Thomas von Aquin", von Dr. A. Rietter, München 1858, lesen wir S. 109 ff.: „Wenn je von einer Seite des menschlichen Wesens gesagt werden könnte, daß sie von Thomas zu wenig berücksichtigt worden sei, so wäre dieß vielleicht möglich in Bezug auf das Gefühl. So läßt sich z. B. das Gewissen als unmittelbares, ohne alle Reflexion, Abstraction und Negation sich geltend machendes sittliches Gefühl auffassen. Indessen ist nicht zu übersehen, daß das sittliche Gefühl im Gegensatze zur niederen Empfindung zuletzt doch sich selbst begreifen und in eine zur That hinneigende Stimmung auslaufen soll. Dann aber wird das Gefühl selbst Verstand und Wille. Da nun der heil. Thomas so oft und so umfassend von diesen beiden Vermögen des Wahren und Guten spricht, so hat er hiemit gewissermaßen auch über das sich selbst begreifende und in Bewegung setzende sittliche Gefühl sich ausgesprochen." S. unten S. 175 f. In seinem Breviarium der christl. Ethik, S. 117, läßt sich Rietter hierüber vernehmen, wie folgt: „Das Gewissen haftet nicht am Willen (gegen Mosheim und Horneius v. H.), sondern an dem geistigen Erkenntnißvermögen, d. h. an dem Gefühle und der praktischen Vernunft. Der Mensch hat ein Gefühl (Herz) so wie für das Wahre und Unwahre, so auch für das Gute und Böse, das Rechte und Unrechte, wobei das Gewissen in unmittelbarer, reflexionsloser Weise sich äußert. (I Joh. 3, 20. 21. Cf. Job. 27, 6. I Reg. 24, 6 sq. III Reg. 2, 44.) Aber auch seine Intelligenz ist auf das Praktische gerichtet (vgl. συνείδησις, Sap. 17, 11—13) und die λογισμοί, Röm. 2. 15."

* K. Werner a. a. O. S. 430 ff. hebt hervor, wie mißlich es sei, „die sittliche Wahrheit einzig von der Reflexion des vermittelnden Urtheils abhängig machen zu wollen", und „die Gewissensthätigkeit mit der reflectirenden Denkthätigkeit zu identificiren;" er spricht ebenfalls von einer „unmittelbaren Gewißheit des moralischen Gefühls." S. 449 wird an den Gegensatz des inneren und empirischen Menschen, des Menschen als Noumenon und Phaenomenon erinnert; der Mensch quoad noumenon vernehme die göttliche Stimme und werde im Vernehmen derselben zum Ankläger und Richter; der Mensch quoad phaenomenon stehe als Schuldiger vor dem Forum des inneren Menschen.

Man kann diese Unterscheidung auf die Gewissensfunktionen anwenden, indem man damit den Gedanken verbindet: daß der Mensch in seinem Innersten zur Verwirklichung seiner Idee, die er aus der Erkenntniß des Gesetzes gewinnt, sich angetrieben fühle; der innere Mensch ist der Mensch, wie er sich in dem in sein Herz geschriebenen Gesetze erkennt, der ideelle Mensch, dessen Bild das Gesetz uns vorhält; s. oben S. 27. In einer späteren Schrift: Ueber Wesen und Begriff der Menschenseele, Brixen 1865, bemerkt Werner über das Wesen des Gewissens: „Das Gewissen ist eine aus Sinn und Trieb zusammengesetzte geistige Anlage des innern Seelenmenschen, der in Kraft desselben das sittlich Rechte, d. i. dem geistigen Vollendungszwecke des Menschen Congruirende allezeit zu finden befähigt sein soll. Als Sinn ist das Gewissen nichts Anderes denn die Menschenvernunft selber in ihrer Hinwendung auf die sittlichen Zwecke der gesammten bewußten und freien Lebensthätigkeit des Menschen; als Trieb ist das Gewissen die der Menschenseele eingeborene Ziehkraft des sittlichen Begehrens, und Sollicitation zur Anstrebung der Vollendung in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor Gott."

* Vgl. die Bemerkungen Trendelenburgs, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, Leipz. 1860, S. 56 f.: Das eigentliche Wesen des Gewissens bilde ein innerer Antrieb . . das böse Gewissen sei in den Vorstellungen und in den daraus hervorgehenden Empfindungen der Lust und Unlust die Rückwirkung des ganzen Menschen gegen den selbstsüchtigen Theil. Was man warnendes Gewissen genannt, beruhe auf demselben Grunde: die Vorstellungen, welche aus dem ganzen Menschen stammen, thun gegen die Vorstellungen des selbstsüchtigen Theiles, ehe er sich durchsetzt, Einsage. Und so sei das Gewissen in den Vorstellungen und Empfindungen die Rückwirkung oder Vorwirkung des ganzen Menschen gegen die Theile; als solche sei das Gewissen die den Willen bewahrende Macht. „Weil der ganze Mensch in der Idee gegründet ist und seine Idee ihren Ursprung in Gott hat, geht die Empfindung des Gewissens durch den ganzen Zug ihres Wesens in das Verhältniß zum Göttlichen zurück."

Wenn im alten Testamente die Funktionen des Gewissens fast ausschließlich dem Herzen zugetheilt werden (vgl. Job 27, 6; II Kön. 24, 10; III Kön. 2, 44; Ps. 50, 19 u. a. O.), so kann hieraus in Beziehung auf das Wesen des Gewissens und sein Verhältniß zu den Kräften und Vermögen der Seele Nichts entnommen werden. Nach diesem Sprachgebrauche bezeichnet das Herz, לֵב, *καρδία*, meist allgemein den innersten Lebensgrund im Menschen, den Sitz aller Seelenthätigkeiten. Auch im N. T. und bei kirchlichen Schriftstellern wird das Wort „Herz" in diesem Sinne angewendet, wonach es entweder die Seele selbst oder besondere Kräfte und Vermögen derselben bedeutet; doch ist in den Briefen der Apostel Paulus und Petrus und in der Apostelgeschichte (Ev. Joh. 8, 9 ist zweifelhaft) zur Bezeichnung des Gewissens das Wort *συνείδησις* (im A. T. Ekkl. 10, 20 und Weish. 17, 11 (10)) gebraucht. Das Gewissen ist hier als besondere Anlage oder Thätigkeit von anderen, für welche wie für ihren ge-

meinsamen Grund noch häufig die Benennung „Herz" vorkömmt, ausgeschieden; eine Thätigkeit des Gewissens wird vom Herzen ausgesagt I Joh. 3, 19 f.

Es ist aber auch zu bemerken, wie es häufig geschieht, daß dem Gewissen (nach seiner richterlichen Thätigkeit) zugeschrieben und von ihm ausgesagt wird, was eigentlich dem Herzen zukommt; die Lust und Freude, die aus dem guten Handeln für das Herz entspringt, sowie der Schmerz und die Bitterkeit, womit das Böse die Erwartungen des Herzens belohnt, diese das Bewußtsein der Uebereinstimmung mit der sittlichen Idee oder des Widerstreites mit dem Gesetze begleitenden Erfahrungen des inneren Lebens, werden in den Betrachtungen des Gewissens gerne so dargestellt, als ob es Erfahrungen des Gewissens selbst seien.

* Vgl. Augustinus, Enarrat. in Ps. 35 (zu den Worten V. 4. 5: Noluit intelligere ut bene ageret; iniquitatem meditatus est in cubili suo): Quid dixit in cubili suo? Dixit iniustus, ut delinquat in semetipso. Quod dixit superius in semetipso, hoc hic dixit in cubili suo. Cubile nostrum est cor nostrum; ibi tumultum patimur malae conscientiae et ibi requiescimus, quando bona conscientia est. Vgl. auch Confess. lib. 10. c. 2.

Zu der Naturnothwendigkeit des Zweckes, der in die Seele gelegt ist, verhalten sich nach dem Obigen die Triebe wie der Natur beigegebene Hinweisungen auf das, was der Zweck fordert, um erreicht zu werden, auf die Güter und Mittel, durch deren Ergreifung er erreicht werden soll. Daraus ergibt sich, in welchem Verhältnisse die Triebe zum Gewissen stehen; wenn dieses die im Wesen sich geltend machende Nothwendigkeit des Zweckes der Vollendung ist, so geben die Triebe dem Willen die Richtung auf das zur Erreichung der Vollendung Nothwendige und Dienliche oder auf das, worin oder wodurch die Erfüllung des Gesetzes der Nothwendigkeit gesucht werden soll; die Triebe sind also das Gesetz nach seiner materiellen Seite, können aber für den Willen erst Gesetz werden, wenn sie durch die Vernunft an ihn kommen; denn alles Gesetz ist für den Willen nur Gesetz, wenn es ihm vorgelegt wird, was, weil er die Kraft der Thätigkeit des geistigen Wesens ist, dadurch geschieht, daß es durch die Vernunft an ihn gelangt.

* Vgl. Hirscher, Chr. Moral I, S. 211 ff. über das Verhältniß des Gewissens zu den Trieben (nach der 5. Aufl.): „Auf diese Weise steht dem formalen Gewissen, welches wir bisher beschrieben haben, der Trieb, gleichsam ein materiales Gewissen zur Seite. Und bindet ersteres den Willen an die Wahrheit, wie diese von der Vernunft erkannt wird, so bindet das andere den Willen an die Wahrheit, wie diese als Trieb in unmittelbarer Naturforderung hervortritt. Er-

stere Bindung ist eine verständigte, in ihrer Geltung begriffene, letztere eine unmittelbare und blinde. S. 212; vgl. S. 213—214. 217. In §. 96. S. 215 ff. wird die Frage: „Ob das göttliche Reich mittelst des Gewissens und der Triebe grundgelegt sei? d. h. ob das Reich aus der Natur und Thätigkeit des Gewissens und der Triebe als aus seinem Grunde hervorgehen müsse?" behandelt. Nach der 4. Aufl. S. 217 ff. Hirscher geht in diesem Theile seiner Moral auf die Betrachtung des natürlichen Grundes ein, auf welchem das Uebernatürliche, durch die Gnade eingepflanzt, sich erhebt und das Reich Gottes sich erbaut.

In dem Bewußtsein um sich selbst und um seinen Zweck, in Beziehung auf welchen die äußeren Objekte aufgefaßt werden, liegt die Möglichkeit der Erkenntniß der Wahrheit: des Erfassens des höchsten Zweckes und des Beziehens seiner selbst auf denselben, wie des Erkennens des Verhältnisses der Objekte zum Selbst und dieses zu jenen und ihres Verhältnisses zum Zwecke überhaupt und ihrer Angemessenheit und Dienlichkeit für das den Zweck suchende und das Ziel verfolgende Wesen im Besonderen. Der Mensch besitzt in der Vernunft nicht die Wahrheit, sondern die Anlage, das Vermögen ihrer Erkenntniß, wiewohl gewisse Wahrheiten von der Vernunft sogleich mit dem Aufgehen ihres Lichtes nothwendig erkannt werden, — nämlich die aus der Beziehung seiner selbst auf den Zweck und der Objekte auf sich und den Zweck unmittelbar sich ergebenden oder dem Subjekte mit Nothwendigkeit sich darbietenden. Indem Gott den Menschen zu einem vernünftigen Wesen schuf, wurde diesem mit der Fähigkeit der Aufnahme der von Außen kommenden Wahrheit die unmittelbare Erkenntniß gewisser obersten Wahrheiten nahe gelegt, von welchen ausgehend die geistige Thätigkeit zum Besitze der übrigen, die Erreichung des Zieles ermöglichenden Wahrheiten fortschreiten könnte.

Es gibt gewisse oberste Wahrheiten, deren Erkenntniß dem Menschen von Natur aus zukommt, nothwendige Erkenntnisse, welche die Principien alles weiteren Erkennens und Wissens und die höchsten Gesetze für das Handeln enthalten. Ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, sc. naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili . . . Constat autem, quod sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Thomas P. I. qu. 79. art. 12.

Wie alle Gesetze und Regeln des Handelns auf diese ersten, selbst unveränderlichen und unverlierbaren Grundideen und Grund-

sätze zurückzuführen sind, so weist die Forderung des Gewissens überall auf diese nothwendigen Kenntnisse zurück und nimmt von ihnen den Ausgang zu allen besonderen Vorschriften und Forderungen. Auf diese Weise besitzt das Gewissen in den naturgesetzlichen Principien einen bestimmten Inhalt seiner Forderungen, bestimmte Hinweisungen auf dasjenige, was zur Erreichung des Zieles nothwendig ist; indem es die Verfolgung des Zieles dem Willen als das unbedingt Nothwendige vorhält, bindet es ihn an das mit Nothwendigkeit sich der Erkenntniß darbietende Gesetz oder dessen Principien, die für den Geist eine Nothwendigkeit enthalten, von welchen fortschreitend er den Weg des Lebens zu finden und das vollkommene Gesetz zu erfassen vermag.

Die im Gewissen sich geltend machende Nothwendigkeit geht unmittelbar auf die Ergreifung des Zweckes nach der in der Vernunft gegebenen Erkenntniß; indem sie dem Menschen vorschreibt, daß er dem Ziele der Vollendung zustrebe, sagt sie ihm zugleich, welches Ziel er zu erstreben und durch welche Mittel er dasselbe zu suchen habe — nämlich die von der Vernunft erkannten.

Die Anlage der Vernunft schließt wie die Möglichkeit der Erkenntniß der Wahrheit so die Nothwendigkeit ihrer Erwerbung für das vernünftige Wesen in sich; sie enthält für das Subjekt die Aufgabe ihrer Erfüllung durch Entwicklung der in ihr gegebenen ersten Principien und durch Aufnahme der von Außen sich ihr mittheilenden Wahrheit, oder durch die Entwicklung der Erkenntniß unter äußerer Vermittlung. Zeigt sich diese Nothwendigkeit in dem der Anlage beigegebenen Triebe nach ihrer Entwicklung, in dem Erkenntniß- und Wissenstriebe, so wird diese auf der anderen Seite auch durch die den Willen zum Handeln drängende Nothwendigkeit des Gesetzes gefordert, weil, wie wir gesehen haben, die Thätigkeit des Willens nur unter der Voraussetzung der Erkenntniß möglich ist. Indem das Subjekt diese Forderungen erkennt, sieht es, um zum Handeln kommen zu können, die Erwerbung der nothwendigen Erkenntniß sich zur Aufgabe gemacht, deren Ausführung aber wieder dem Willen zufällt.

So ist es die erste Funktion des Gewissens, dem Willen die naturgesetzliche Forderung, für die Ausbildung des Erkennens thätig zu sein, als eine von ihm auszuführende vorzuhalten, woran sich dann seine weiteren Forderungen anschließen, die sich auf das Handeln in Uebereinstimmung mit dem erkannten Gesetze beziehen. Es fordert vom Menschen, daß er das Ziel unverrückt festhalte und, wenn die Erkenntniß desselben noch nicht gewonnen oder die gewonnene wieder

verloren wurde, für Gewinnung sowohl dieser Erkenntniß mit allen Kräften thätig sei, als auch um die Erkenntniß alles dessen, was dem Ziele angemessen und für dessen Erreichung dienlich ist, sich unabläßig bemühe, um gemäß dieser Erkenntniß zu handeln, das Erkannte auszuführen, in die Wirklichkeit des Lebens umzusetzen oder das Leben nach der Wahrheit und ihrer Erkenntniß zu gestalten. Und wie es dem Willen die Nothwendigkeit vorhält, alles mit dem Ziele in Beziehung Stehende in dieser Bezogenheit zu erkennen und zu ergreifen, so macht es die Nothwendigkeit, dem Gesetze gerecht zu werden, bei der Uebertretung desselben geltend, indem es fordert, daß die durch Verletzung des Gesetzes dem eigenen Wesen widerfahrene Verletzung wieder gut gemacht werde; die Vorwürfe des Gewissens sind für den Menschen immer Aufforderungen zur Sühnung des Vergehens und zur Rückkehr zum Gehorsam gegen das Gesetz.

* Werner sagt über das Verhältniß des nachfolgenden Gewissens zum vorhergehenden: „Gleichwie sich der Mensch in der sittlichen That zum Guten oder Bösen vollendet, so vollendet sich die Thätigkeit des Gewissens in seiner richterlichen Funktion; ja, die vorzugsweise Bedeutung des Gewissens ist, das im Innern des Menschen zu vernehmende göttliche Gericht zu sein.“ A. a. O. I, S. 448. Das Gewissen ist das eine und das andere, gesetzgebend (wie man das vorhergehende nennt) und richtend, in gleicher Weise; es richtet, weil und soweit es die Forderungen des Gesetzes an den Willen gestellt hat. Aber die Nothwendigkeit, welche im Gewissen gebietet, wird uns weniger fühlbar, so lange wir uns mit ihr im Einklange befinden; indem wir der uns innerlich treibenden Macht willig folgen, werden wir derselben nicht als einer unserem Willen gegenüberstehenden inne. Dieß ist vielmehr nur dann besonders der Fall, wenn wir uns mit den Forderungen des Gewissens in Widerspruch setzen oder setzen wollen, bei Verletzungen des Gesetzes (anklagendes und strafendes Gewissen), oder wo wir in Gefahr sind, uns von der Lust gegen die Forderungen des Gesetzes bestimmen zu lassen, wo wir zögern, denselben nachzukommen (mahnendes und warnendes Gewissen). Wenn es bisweilen geschieht, daß das Gewissen nach der That seine Stimme vernehmlicher erhebt, als vor derselben der Fall war, so daß es über Handlungen zu richten scheint, gegen welche es vor ihrer Begehung keinen Widerspruch eingelegt, so erklärt sich dieses daraus, daß seine Forderungen unter den störenden und betäubenden Einflüssen der Lust niedergehalten werden, bis deren Gewalt gebrochen und die Empfänglichkeit für entgegengesetzte Antriebe wiederhergestellt ist.

Weil das Gewissen dem Menschen beständig die unverletzliche Majestät des Gesetzes vorhält und dadurch, daß es auf dessen Forderungen mit unerbittlicher Strenge besteht, seine Bestimmung, im Gehorsame gegen den höheren Willen nach Vollkommenheit zu streben, in Erinnerung bringt, wird es (mit Beziehung auf Röm. 2, 14. 15.) häufig auch als das im Innern des Menschen gegenwärtige Gesetz, sowie als

die natürliche Anlage und Neigung zum Guten (vgl. Röm. 7, 22. 23.) betrachtet und bezeichnet; im Uebrigen findet man besonders die Erscheinungsform hervorgehoben und besprochen, wonach es das bewiesene Verhalten gegen die sittliche Ordnung, den Einklang oder Widerspruch mit dem Gesetze zum Bewußtsein bringt und als das innere Gericht erscheint, in welchem der höchste Gesetzgeber und einzige Richter, I Cor. 4, 3. 4, Jak. 4, 12, seine Stimme vernehmbar macht.

* Röm. 2, 14. 15 schreibt der Apostel: Da die Heiden aus natürlichem Antriebe das thun, was zum Gesetze gehört, so zeigen oder offenbaren sie, daß das Werk des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben sei, was auch ihr Gewissen mitbezeuge. Das Gewissen ist hier nicht Eines mit dem Gesetze im Innern; es ist das innere Gericht, welches das Gesetz voraussetzt und von dessen Vorhandensein Zeugniß ablegt, das Bewußtsein um das Verhalten zu den Forderungen des in das Herz geschriebenen Gesetzes. Aus oder mit der Erkenntniß der Wahrheit ergehen bestimmte Forderungen an den Willen, und zwar ist es das Gewissen, welches diese Forderungen erhebt und dem Menschen das Verhalten gegen dieselben zum Bewußtsein bringt. Dieß lassen als das Wesen des Gewissens auch die anderen n. t. Stellen erkennen, in welchen von demselben die Rede ist.

Die der geistigen Natur innewohnenden ersten sittlichen Principien, welche ihre Anwendung auf die einzelnen Handlungen verlangen, werden von der Scholastik als die Synteresis oder Synderesis bezeichnet. (Das Wort im Sinne von scintilla conscientiae zuerst bei Hieronymus, z. Ezech. 1, 6.) Thomas v. Aqu. S. I. qu. 79. art. 12. c. sagt: Synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurrare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum et iudicamus inventa, und art. 13. ad 3. wird sie genannt habitus primorum principiorum; diese prima principia operabilium, circa quae non contingit errare, attribuntur rationi sicut potentiae, et synderesi sicut habitui, art. 12. ad. 3. Vgl. Quodlib. 3, 26. u. a. O. Der h. Bonaventura bestimmt das Gewissen (Synteresis) als die sittliche Anlage und Triebkraft, L. II Sentent. Dist. 39: Synderesis dicit illud, quod stimulat ad bonum et ideo ex parte affectionis se tenet. Vgl. Jocham a. a. O. I, S. 79 f.

*) Billuart, De conscient. art. 1., sagt: Die Synderesis sei habitus (naturalis oder naturaliter insitus) primorum et generalium principiorum practicorum, cuius actus est, dictare in genere bonum esse faciendum, malum fugiendum, quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris et similia; — nullum admittit vel errorem vel ignorantiam vel dubium aut oblivionem, quia est ingenita et de principiis per se notis. Antoine: Conscientia differt a synderesi, ut actus ab habitu. Nam synderesis est habitus seu cognitio habitualis

primorum principiorum moralium, qualia sunt: bonum faciendum, peccatum fugiendum, Deus colendus et amandus, quod tibi non vis fieri alteri ne feceris, suum cuique reddendum etc. De Conscient., Not. Vgl. auch Werner, System der christl. Ethik, 1. Thl., §. 57. S. 446 f.

Das Gewissen, conscientia, besteht nach Thomas in der Anwendung des erkannten Gesetzes auf die besonderen Handlungen; es sei applicatio scientiae ad aliquid oder ad ea, quae agimus, a. a. O. art. 13. c. Quae quidem applicatio, heißt es hier, fit tripliciter. Uno modo secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundum illud Eccle. 7.: Scit conscientia tua, te crebro maledixisse aliis. Et secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum. Et secundum hoc dicitur conscientia ligare vel instigare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam iudicamus, quod aliquid, quod est factum, sit bene factum vel non bene factum. Et secundum hoc conscientia dicitur excusare vel accusare seu remordere.

* Vgl. hiezu die Bemerkung von A. Menzel (De natura conscientiae, Brunsb. S. 12 f.): Iam vero conspicuum est, haec S. Thomae descriptio quantum differat ab illa vulgari conscientiae definitione, quantopereque illam vincat et ingenuitate speculativa et psychologica profunditate. Dum omnem ratiocinationem, quae principiis practicis conficitur, intellectui practico adscribit, ab hoc illum actum, quem conscientiam nominat, omnino segregat. Conscientia quidem ut actus intellectivus describitur, actibus appetitivis contrarius, sed non ut actus intellectus seu rationis. Cuius actus iam non est, generalia principia operabilium ad singulos vitae casus accommodare, hoc enim totum intellectus practici ratiocinationi tribuendum est, sive haec a nobismet ipsis conficitur sive ab alio quodam auctore iam confecta in memoria nostra inhaeret — sed potius est, irresistibili quadam auctoritate quum rationem ipsam compellere, ut principiis operabilium ratiocinetur, tum voluntatem scientia ita comparata obligare. Conscientiae actus nullo modo legem conficit, nec generalem nec specialem et ad singulum agendi casum accomodatam, sed legem quocunque modo cognitam ad voluntatem nostram applicat, atque efficit, ut lex tanquam officium a nobis agnoscatur. Minime enim S. Thomas consientiam ita definit, ut sit applicatio legis universalis ad casum aliquem specialem, sed ut sit applicatio scientiae ad actum. Omnis scientia practica, quae etiam potest corrumpi et emendari, humanae rationi adscribitur; at vero eiusmodi scientia applicatio ad nostrum velle et agere, quae sine ulla haesitatione et cum superiore quadam auctoritate nos compellit, tribuitur conscientiae.

* Humanae rationi, quae proprie loquendo secundariae (ac proximae) regulae vim et characterem obtinet iuxta perpetuam S. Thomae doctrinam, subiecta conscientia est, quam quidam Theologi frequentius cum ipsa ratione

confundunt propter affinitatem utriusque maximam; sed confundenda non est, cum reapse ab ea distinguatur: quemadmodum eam ubique distinguit S. Praeceptor. Vinz. Patuzzi, Ethic. christ. s. Theol. mor. P. I. Tract. 2. Dissert. 2.

Während die Scholastik der Lehre vom Gewissen eine vorzügliche Aufmerksamkeit zuwandte und für die Ausbildung dieser Lehre in erfolgreicher Weise thätig war, hat diese dagegen bei den Vätern und Kirchenschriftstellern der früheren Zeit keine eingehende Behandlung gefunden; es sind nur Wenige, die sich über das Wesen desselben näher erklären; Andere geben kaum solche Andeutungen, daß wir daraus ihre besonderen Auffassungen über diesen Gegenstand zu erkennen im Stande sind.

Nach Irenäus besteht das Gewissen in der Gesinnung, in dem Willen und Gedanken (voluntas et cogitatio), womit die Handlungen vollbracht werden, wie er sich ausspricht Adv. haereses, l. IV, c. 18: Non sacrificia sanctificant hominem; non enim indiget sacrificio Deus; sed conscientia eius, qui offert, sanctificat sacrificium, pura existens et praestat acceptare Deum quasi ab amico.

Von Clemens v. Alex. ist nur etwa anzuführen, was er über die Erkenntniß des Guten, die der Mensch von Natur besitze, äußert; im 5. Buche d. Strom. (ed. Potter p. 729) bemerkt er, wie Alle von Natur und ohne Unterricht zu einer Erkenntniß des Schöpfers kommen, und wie der Glaube an ein höchstes Wesen es sei, worauf alle gesellschaftliche Ordnung sich gründe. Vgl. Paedag. lib. I. c. 3. Andere Stellen, wo des Gewissens Erwähnung geschieht, enthalten Nichts zur Erklärung desselben.

Tertullian sagt Adv. Marc. 1, 10: Animae a primordio conscientia Dei dos est. Wie die Seele von Natur ein Bewußtsein um Gott besitzt, so ist das Gute ihr unvertilgbar eingepflanzt. Quod enim a Deo est, non tam exstinguitur, quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est Deus, exstingui non potest, quia a Deo est. Itaque sicut lumen, aliquo obstaculo impeditum manet, sed non comparet, si tanta densitas obstaculi fuerit: ita et bonum in anima oppressum a malo, pro qualitate eius, aut in totum vacat, occulta salute, aut qua datur radiat, inventa libertate. De anima c. 41. Vgl. Apolog. c. 17. Adv. Marc. 5, 13. u. a. O.

Origenes c. Cels. III. c. 40: Communis sensus postulat, ut

materiam corruptioni obnoxiam non cogitemus esse Deum, illumve honorari in rebus inanimis, quibus illum homines repraesentant. Quin et anima rationis particeps ad naturam sibi affinem respiciens, reiicit, quos hactenus Deos esse existimaverat, et naturalem amorem concipit in creatorem et huius amore ad illum etiam adhaerescit, qui primus illa omnia gentes edocuit etc. Der Mensch besitzt einen angeborenen Sinn für das Göttliche, de Princ. IV, eine natürliche Anlage für das Gute, Hom. in Luc. Das Gewissen ist das göttliche Gesetz, das die Seele von Natur in sich trägt, in ep. ad Rom. 2, 15. Es ist dasselbe der Geist, das Höhere im Menschen, der Führer zum Guten, der innere Lehrmeister, der ihn überall begleitet, ihn an das Bessere erinnert und wegen der Vergehungen überführt und bestraft. Darum sind die Menschen strafbar wegen ihrer Vergehungen, weil sie in ihrem Geiste, mit göttlicher Schrift eingeschrieben, gewisse allgemeine Begriffe von Sittlichkeit besitzen. Contr. Cels. l. I. c. 4: — Nisi omnes haberent communes quasdam de moribus regendis notiones animis impressas, etiam qui iustum in se Dei iudicium accersunt atque attrahunt, illi debitam suis peccatis poenam declinarent. Quare nihil mirum Deum, quae per Prophetas et Salvatorum docuit, eadem in omnium hominum animis impressisse (*ἐγκατεσπαρκέναι ταῖς ἁπάντων ἀνθρώπων ψυχαῖς*) ut Deo iudicante nullus excusatione uti possit, cum nullus sit, quin sensum legis in corde suo scriptum habeat (*ἔχων τὸ βούλημα τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν τῇ ἑαυτοῦ καρδίᾳ*). Vgl. c. 5.

Nach Basilius ist die Gottesliebe den Menschen natürlich. Reg. fus. tract. Interr. 2: Non in externa disciplina situs est amor Dei; sed simul atque constitit animal illud (hominem dico), vis quaedam rationis in seminis modum insita nobis fuit, quae intra se amandi facultatem atque necessitudinem continet. Er spricht v. einer scintilla divini amoris intra nos recondita — in dieser Einen Tugend werden alle Gebote erfüllt. Ebenso ist in der menschlichen Seele die Anlage und der Keim der Tugenden. Insident nobis virtutes secundum naturam, cum quibus inest animae affinitas quaedam non ex doctrina hominum, sed ex ipsa natura. — Anima citra doctrinam (*ἀδιδάκτως*) id quod sibi proprium est quodque sibi natura convenit, adpetit. Hinc temperantia ab omnibus laudatur, approbatur iustitia, fortitudo est admirationi, prudentia valde exoptatur. — Vos filii diligite

parentes; vos parentes nolite ad iracundiam provocare filios (Ephes. 6, 4). Nunquid haec non dicit natura ipsa? Nihil novi monet Paulus; sed naturae vincula constringit. Hexaem. hom. 9. n. 4. Hom. 7, n. 5: Nemo ignorantiam praetexat. Insita nobis est naturalis ratio (φυσικὸς λόγος), quae bona nobis vindicanda, noxia vero fugienda esse submonet. Vgl. d. Hom. über d. Proverb. n. 9: Ἐπειδή τι ἔχομεν παρ' ἑαυτοῖς κριτήριον φυσικόν, δι' οὗ τὰ καλὰ τῶν πονηρῶν διακρίνομεν —.

Bestimmter als die anderen Väter spricht sich über die Natur des Gewissens der hl. Chrysostomus aus. Es ist nach ihm die dem Menschen eingepflanzte Erkenntniß Gottes und des Gesetzes, de Anna Serm. 1. Hom. 54. in cap. 27. Genes. Ad eos, qui scandaliz. sunt, n. 8. Ab initio hominem formans Deus ipsi legem naturalem indidit. Et quid tandem est lex naturalis? Conscientiam nobis expressit et a natura inditam esse voluit bonorum et contrariorum scientiam. Non enim opus habemus discere, quod malum sit fornicatio et bonum continentia, sed ab initio hoc scimus. A natura institutus (αὐτοδίδακτος) erat homo ad virtutis cognitionem. Er weist auf die verschiedenen Gesetzgebungen hin und frägt, woher die Gesetze stammen? Qui ab initio et primi leges tulerunt, a quo didicerunt? Annon utique a conscientia? Hom. 12. ad popul. Ant. n. 3. Universa humana natura habuit sufficientem legem conscientiae. — Scriptam legem nulli alii dedit; naturalem enim intus habebant omnes personantem (ἐνηχοῦντα), quid sit bonum, quid secus. Cum enim Deus hominem fingeret, etiam hoc illi indidit incorruptum iudicium (δικαστήριον ἀδέκαστον), nempe uniuscuiusque suum conscientiae calculum (συνειδότος ψῆφον). Expos. in Ps. 147. n. 3. Es ist der innerliche Lehrer des Menschen. Hom. 52. in cap. 26. Genes. (Ed. Montf. T. IV. pag. 512): Vidisti, quomodo iustus ille, qui neque a lege eruditus fuit neque ad aliquem virtute praeditum respicere potuit, sed patris vestigia sequutus et ductus a conscientia magistra humanae naturae insita, tantam exhibuit philosophiam? Vgl. hom. 17. in c. 3. Genes. (p. 134): Mox ut intravit peccatum et praevaricatio, pudor ac verecundia illos invasit. Quippe iudex incorruptus, conscientiam dico, cum adversus hominem exurgeret, clara voce clamabat, accusabat et ostendebat et quasi ante oculos scribebat ipsis peccatorum magnitudinem. Ideo enim benignus Dominus principio cum for-

maret hominem, conscientiam illi indidit accusatricem perpetuam, quae dicipi et fallaciam ferre posset nunquam. Et licet quis admisso peccato perpetratoque aliquo facinore illicito, omnes homines celet, illam tamen accusatricem non poterit latere, sed quocunque abeat illam perpetuo intra se habet obturbantem, laniantem, flagellantem, nunquam quiescentem; sed et domi et in foro et in coetibus et in mensa et dorminentem et surgentem adoritur, rationem delictorum exigit obque oculos ponit et delictorum gravitatem et subsequuturam poenam et quasi medicus optimus non cessat sua medicamenta apponere et si semel depellatur, neque sic desistit, sed continuam sollicitudinem gerit.

Hieronymus spricht an verschiedenen Stellen seiner Commentare von dem Naturgesetze, das in des Menschen Herz eingeschrieben ist; in epist. ad Gal. c. 1 bemerkt er: — Ex quo perspicuum fuit, natura omnibus inesse Dei nolitiam nec quemquam sine Christo nasci, et unumquemque in se habere semina sapientiae et justitiae reliquarumque virtutum. Unde multi absque fide et Evangelio Christi vel sapienter faciunt aliqua vel sancte, ut parentibus obsequantur, ut inopi manum porrigant, non opprimant vicinos, non aliena diripiant magisque iudicio Dei obnoxii fiant, quod habentes in se principia virtutum et Dei semina non credunt in eo, sine quo esse non possunt.

Bei Augustinus ist das Gewissen das Bewußtsein um das Gesetz, welches im Innersten des Menschen lebt. Kein Wissen, sagt er, ist *innerlicher*, als das des Gewissens. Non est interior literarum scientia, quam scripta conscientia, id se alteri facere, quod nolit pati. Confess. I, 16.

Der Mensch fühlt und erkennt die Nothwendigkeit, nach dem höheren Gesetze seine Lebensthätigkeit zu ordnen und dem Ziele zuzustreben, in welchem er die Vollendung seines Wesens findet. Der Wille besitzt dadurch eine natürliche Bestimmtheit für seine Thätigkeit zur Erlangung dessen, wozu die Möglichkeit und Anlage in der Natur des Wesens liegt; die Bestimmung, welche diesem vom Schöpfer gegeben wurde, kündigt sich dem Willen als eine Nothwendigkeit an, und zwar als diejenige, in deren Vollziehung er zur wahren, d. i. das wahre Leben begründenden und herbeiführenden Thätigkeit kommt, als die Nothwendigkeit, welche Bedingung und Weg zur höchsten Freiheit ist.

Indem sie aber dem Willen diesen Weg bezeichnet, unterwirft sie sich denselben nicht der Art, daß seine Freiheit in der auf dieses Ziel gerichteten Thätigkeit selbst aufgehoben würde. Der Mensch gelangt zu der Vollkommenheit und Vollendung, in welcher er die wahre Freiheit findet, nur dadurch, daß sein Wille sich mit Freiheit für dieses Ziel bestimmt; das Gesetz, das Gott in die Natur geschrieben hat, will durch freie Willensthätigkeit erfüllt werden.

Die Freiheit des Willens ist für das Bewußtsein eine unmittelbar gewisse Thatsache. Der Mensch ist sich bewußt, daß er selbst es sei, der die Richtung seines Handelns bestimme, daß es von ihm abhänge, ob er sich diesem oder einem andern Objekte zuwende; er ist sich des Anders=wollen und =Handeln könnens ebenso bewußt und gewiß, als seines Wollens, seiner Thätigkeit und seines Seins. Er weiß darum mit der Gewißheit, welche die unmittelbare Wahrnehmung und Erfahrung gewährt, wie um Etwas, das sich der Erkenntniß unmittelbar darstellt und darbietet.

* „Der speculative Determinismus erweist sich schon durch seinen Widerstreit mit den Thatsachen und Ueberzeugungen des unbefangenen Bewußtseins als unhaltbar und unwahr. Er muß die für das unbefangene Bewußtsein geltende Thatsache des Willens unerklärt lassen; er kann nicht begreiflich machen, wie es kommt, daß das Thun des Willens, welches an sich betrachtet ein nothwendiges Thun, als ein willkürliches zum Bewußtsein komme." Werner, Syst. 55. I, S. 274. Vgl. Dr. H. Ulrici, Gott und die Natur, 2. Aufl. Leipzig 1866. S. 578 ff. Und desselben: Gott und der Mensch, Leipzig 1866. S. 600 ff.

* Zur Begründung der Freiheit wird besonders auf das Gewissen und die Erscheinungen desselben hingewiesen, wie auf das Vorhandensein des Pflichtgefühles in uns und die Thatsache, daß die geschehene Verletzung des Gesetzes vom Subjecte innerlich (im Gewissen) als eine von ihm verschuldete wahrgenommen wird, als eine Handlung, für welche es sich verantwortlich fühlt und erkennt, über welche es, mit Schmerz erfüllt, sich Vorwürfe macht u. s. w.

Um die Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit, die von unserem Bewußtsein bezeugt wird, nachzuweisen, wird man die natürliche Beschaffenheit der Seele, die Natur und Organisation ihrer Kräfte und Vermögen in Betrachtung und Untersuchung zu ziehen haben. Wenn aber auch in den Thatsachen und Erscheinungen des Seelenlebens hinlängliche Gründe für die Behauptung der Freiheit gefunden werden, so wird doch ihre Erklärung und Begründung erst in der Wissenschaft von den letzten Gründen des Seins und der Wirklichkeit zum Abschlusse gelangen können.

Die kreatürliche Freiheit ist auf die Freiheit des göttlichen Willens als ihren letzten Grund zurückzuführen; indem ihre Mög-

lichkeit und Wirklichkeit einzig aus dem Willen Gottes, der höchsten oder absoluten Freiheit, zu erkennen und zu erklären ist, hängt diese Lehre wesentlich mit der Lehre über Gott und sein Verhältniß zur Welt zusammen; ihre Begründung muß nothwendig auf diese zurückgehen und kann nur gelingen, wo in Beziehung auf jenes Verhältniß keine unwahre Vorstellungen zur Aufnahme gekommen sind.

* Vgl. J. Huber, über die Willensfreiheit, München 1858. S. 30: „Ist die Willensfreiheit zu erweisen, so wirkt diese Erkenntniß auf alle philosophischen Probleme bestimmend, denn auch eine Weltanschauung ist ein Organism, wo jedes Glied das andere bedingt, vom Ganzen bestimmt wird, aber darauf auch bestimmend zurückwirkt." Derselbe bemerkt S. 31: „Wir können von der alten Philosophie das Urtheil fällen, daß sie sich überhaupt zu keinem tiefern Begriff des Geistes erschwang und darum im Ganzen unfähig war, die Willensfreiheit zu beweisen. Sie ging von der Anschauung der Natur aus, von dem Objectiven und begriff daraus den Menschen. So aber einmal in den Causalnexus verflochten, als Product oder Emanation der Natur war es nur durch einen Widerspruch und durch einen Wechsel der Methode möglich, ihn, den durchaus abgeleiteten und bedingten, dennoch als freien zu behaupten. Dieser Vorwurf trifft auch noch die neuplatonische Schule, obschon sie bereits vom Geiste des Christenthums, welches auf der Lehre von dem unendlichen Werthe der menschlichen Persönlichkeit ruht, ergriffen ist."

* Wenn auch der Mensch die Erkenntniß der Möglichkeit wie der Wirklichkeit der Freiheit (als des der Natur des Geistes ursprünglich und wesentlich zukommenden Vermögens) auf natürlichem Wege, durch die Betrachtung seiner Natur und des menschlichen Lebens, erlangen (und dieselbe cum certitudine probare) kann, so wird ihm aber die höchste Bestätigung und Versicherung derselben in der (positiven) Offenbarung gegeben, welche die natürliche Erkenntniß durch eine vollkommenere Belehrung über das Wesen Gottes und die Bestimmung des Menschen bereichert.

Es sind in den positiven Lehren Schwierigkeiten für die Lehre von der Freiheit gefunden worden, wie in den Lehren vom Vorherwissen Gottes und von seiner Wirksamkeit auf die Welt; man möge wie immer dieselben zu lösen versuchen: es genügt hier, zu bemerken, daß die Offenbarungslehre sich ebenso bestimmt, als über Anderes darüber ausspricht, daß Gott den Menschen, den er zu seinem Bilde schuf, mit dem Vorzuge der Freiheit ausgestattet habe.

In der Geistigkeit der Seele ist, wie der höchste Vorzug des Menschen vor der ihm unterworfenen Creatur, so seine erhabene Bestimmung für ein unsterbliches Leben zu erkennen, für dessen Erlangung der von der Vernunft erleuchtete Wille thätig sein soll. Mit der Vernünftigkeit ist die Freiheit des Willens dem Menschen gegeben; Vernunft und Freiheit sind unzertrennlich mit einander verbunden, so

daß das Vorhandensein der einen das der andern voraussetzt und verbürgt. Die Vernünftigkeit eines Wesens ist uns das Kennzeichen seiner Freiheit.

Der Mensch ist frei, weil er für sich einen Zweck zu erreichen hat; die von der Nothwendigkeit beherrschten Wesen haben für sich keine Zwecke. Der Zweck des Thieres ist, wenn wir so sagen sollen, dadurch erreicht, daß es lebt, daher sein Verlangen auf nichts Weiteres geht, als auf die Befriedigung des Erhaltungstriebes, die es mit Nothwendigkeit vornimmt. (Erhaltung des Individuums und der Gattung.)

* Das Thier hat nur das zum Leben Nothwendige aufzunehmen. Allein in diesem Sinne kann man bei den Thieren von Zwecken reden, die sie verfolgen; es sind die Objekte, die sie zur Selbsterhaltung nöthig haben. Sie bewegen sich aber zu diesen Objekten hin ohne Erkenntniß derselben oder, wie man sagt, ihres Verhältnisses als Mittel zum Zwecke; sie ergreifen die Objekte als bloße Sachen, apprehendunt finem materialiter.

Es bieten sich so vielfache Beziehungen zwischen dem thierischen und dem menschlichen Leben dar, daß eine Untersuchung über die (psychologische) Freiheit von ihrer Besprechung nicht Umgang nehmen kann; die Gegenüberstellung des Thierlebens und des Lebens der freien Geschöpfe dient einerseits, um verschiedene verwandte Erscheinungen des letzteren nach ihrer eigenthümlichen Gestalt und Bedeutung hervortreten, und anderseits um die unübersteigliche Kluft, die zwischen beiden besteht, erkennen zu lassen. Es scheint aber angemessener, die etwa nöthigen Bemerkungen über das thierische Leben im Zusammenhange zu geben, als in zerstreuten und gelegentlichen Hinweisungen auf die betreffenden Gegensätze aufmerksam zu machen.

Das Thier steht unter der Gewalt der T r i e b e, in welchen die Kräfte der körperlichen Organe sich nach den Objekten wenden, an welche das Wesen zu seinem Bestehen angewiesen ist; diese Triebe sind somit der in der Gestalt bestimmter Forderungen auftretende Lebenstrieb, in dessen Dienste sie die zum Leben nothwendigen Objekte suchen; sie sind die Organe, vermittelst welcher die Seele das für das Leben Nothwendige verlangt. Der Lebenstrieb aber ist die von der Kraft, welche das Princip des animalischen Lebens ist, ausgehende Nothwendigkeit des Lebens und ihrer Bewegung nach Außen.

Da das Thier von den äußern Objekten, deren Aufnahme die Bedingung der Erhaltung seines Lebens, getrennt ist (durch welche Getrenntheit es sich von der Pflanze unterscheidet, die von der Natur an den Ort befestigt ist, wo die zu ihrem Leben nothwendigen Objekte

sich finden), so zeigt sich in den Trieben gegenüber dieser äußeren Getrenntheit die innere Gebundenheit an die Objekte. Dadurch aber, daß das Thier an die Objekte, von denen es (äußerlich) getrennt, innerlich gebunden ist, tritt für dasselbe die Nothwendigkeit der Aufhebung dieser Trennung ein; es gibt sich diese Nothwendigkeit dem Thiere innerlich zu erfahren, indem die Kräfte, in denen sich das Bedürfniß der Objekte ausspricht, auf die Grundkraft der Seelen zurückwirken und sie durch ihre Forderungen zur Ergreifung der Objekte erregen. Wenn diese sich darbieten und die Forderungen der Triebe erfüllt werden, wird in der Kraft der Seele ebenso diese Befriedigung wieder erfahren, wie auch die Verletzungen ihres Verlangens der Seele als solche sich mittheilen. In dieser Erfahrung besteht das Gefühl des Thieres; es ist das Innewerden der inneren Zuständlichkeiten des Wesens, die Erfahrung der Nothwendigkeit einer Einwirkung von Außen (Bedürfniß) und der durch Einwirkung von Außen herbeigeführten Uebereinstimmung mit dem Gesetze der Nothwendigkeit

Die Einwirkungen von Außen, deren Erfahrung das Gefühl des Schmerzes ist, sind Verletzungen mittelbar aller besondern Triebe, da sie alle die Nothwendigkeit der Erhaltung des Lebens vertreten, sofern dieses in einem von Außen bedingten fortwährenden Processe verläuft; die körperlichen Verletzungen rufen eine von der Nothwendigkeit der Kraft ausgehende Reaktion des Wesens hervor, in Folge welcher dieses nach den die Verletzung aufhebenden Objekten sucht und ringt.

Wenn die Objekte dem Verlangen der Triebe entgegenkommen, wirkt die Befriedigung desselben auf den Grund des Lebens zurück, gibt sich als eine der Nothwendigkeit des Wesens entsprechende Einwirkung zu erfahren. Die Erfahrung der Befriedigung hat aber dann wieder die Wirkung, daß die Heftigkeit des Triebes gesteigert und dieser zu weiterer Befriedigung erregt wird, bis ein anderer Trieb oder der Lebenstrieb, welcher durch Fortsetzung des Genusses verletzt würde, dem Verlangen Einhalt gebietet.

Weil das Thier immer von den äußeren Objekten abhängig ist, so kommt es nie zur Ruhe; die Forderungen seines Nothwendigkeitsgesetzes sind immer zu erfüllende. Dieß Gesetz ist bei ihm immer in Erfüllung begriffen und immer unerfüllt. Mit jeder Erfüllung der Nothwendigkeit eines Triebes erhebt sich eine neue Forderung. So macht sich im Wesen unaufhörlich die Nothwendigkeit geltend, zum Einklange mit dem Gesetze der Nothwendigkeit zu gelangen. Die Herstellung dieses Einklanges ist die Lust; das Thier wird darum immer

von dem Verlangen der Lust getrieben. Diese ist das höchste Gesetz, dem es unterliegt, das Ziel seines Gesetzes.

* Augustinus, De peccato origin. c. 40: Et si homo in honore positus et non intelligens comparatur pecoribus eisque similis sit, non tamen usque adeo similis fit, ut pecus sit. Comparatur namque per vitium, non per naturam, non pecoris vitio, sed naturae. Tantae namque excellentiae est in comparatione pecoris homo, ut vitium hominis natura sit pecoris, nec tamen ideo natura hominis in naturam vertitur pecoris. Vgl. Contra Julianum Pelag. lib. 4. c. 14. am Ende.

Die Thierseelen sind fühlende Kräfte, animae sensitivae. Sie fühlen oder erfahren die Affektionen der Triebe als dem Wesen entsprechende oder widersprechende. Was den Trieben bei ihrer Thätigkeit, das von der Nothwendigkeit Geforderte, die verschiedenen Interessen des Wesens anzuzeigen und die Bedürfnisse des Lebenstriebes zu vertreten, irgend widerfährt, was als etwas mit ihrer Nothwendigkeit in Beziehung Stehendes oder in Beziehung Tretendes erscheint, wird das Thier in dem innersten Grunde seines Wesens als ein solches inne; dasselbe wird durch die Erfahrungen in Beziehung auf das seiner Nothwendigkeit Befriedigung Verschaffende oder hemmend Entgegentretende, näher durch das Gefühl oder die Empfindung, welche die gemachte Erfahrung zur Folge hat, in der Richtung auf die Objekte in Bewegung gesetzt und getrieben, durch die Bewegung seiner körperlichen Organe auf die Gegenstände loszugehen und sie aufzunehmen. Diese Kraft des Wesens, den Objekten sich zuzuwenden, steht ganz in der Unterordnung unter der Gesetzgebung der Triebe.

* Thomas v. Aqu. sagt in der 75. Quaest., Summ. th. P. I., wo er die Frage aufwirft: Utrum animae brutorum animalium sint subsistentes? in Betreff dieses Punktes: Ad 3. (Gegen: Brutorum animalium anima movet corpus, corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo bruti habet aliquam operationem sine corpore.) Dicendum, quod vis motiva est duplex. Una quae imperat motum, sc. appetitiva. Et huius operatio in anima sensitiva non est sine corpore, sed ira et gaudium et huiusmodi passiones sunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva est exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad obedientiam appetitivi: cuius actus non est movere, sed moveri. Unde patet, quod movere non est actus animae sensitivae sine corpore. Von einem Thier-Willen kann man nur in diesem ganz uneigentlichen Sinne reden.

Die Triebe, in welchen das Verlangen nach den Objekten hervortritt, erheben ihre Forderungen nach dem in der Seele liegenden Gesetze; was die Triebe zu fordern haben, ist ihnen von der Natur bestimmt vorgezeichnet.

Derjenige Theil des Thierkörpers, welcher das Centralorgan des

Lebens ist, oder diejenigen Theile, in denen die Bewegung der andern Theile ihren Grund und Ausgangspunkt hat, haben eine solche Einrichtung erhalten, daß die zum Leben und zur Erhaltung nothwendigen Objekte und Mittel als Nothwendigkeiten angelegt sind, und in Folge dessen in den Trieben sich geltend machen, so daß das Thier nicht anders kann, als diese Objekte suchen, daß es nur diese sucht und, wenn sie sich finden, erfährt (durch Vermittlung des Sinnes). Es ist dieses der Instinct des Thieres; er ist die Nothwendigkeit, vermöge welcher das Thier von dem, was Objekt zu seiner Erhaltung ist, nicht nur nicht abgehen kann, sondern dieses Nothwendige auch erfährt, d. h. das, was nothwendig ist, wenn es sich bietet, Gewalt über sich äußern sieht. Wenn ein Thier verschiedene Gegenstände gewahrt, so kann es unter diesen nicht nur nicht wählen, sondern das, was dem Verlangen entspricht, kann von ihm nicht aufgegeben, nicht nicht ergriffen werden. Es ist ihm in die Natur geschrieben und wird von dieser ihm vorgehalten, was das zu seinem Leben Nothwendige sei; indem ihm aber die Objekte in solcher Weise in die Natur eingeschrieben sind, sind die Triebe schlechthin an die Objekte gebunden; der Instinct des Thieres ist die Negation aller Freiheit in Beziehung auf das Suchen der Objekte.

Der Instinct ist jene Beschaffenheit des Thieres, vermöge welcher es diesem unmöglich ist, andere als die ihm geeigneten Objekte zu ergreifen, und unmöglich, die geeigneten nicht zu ergreifen, wobei wir unter dem Geeigneten sowohl das verstehen, was im Allgemeinen für eine solche Natur, wie die dieses besonderen Thieres, zur Förderung des Lebens dienen kann, als auch, was bei dem wirklichen Zustande des Wesens oder in der besonderen Lage, in der es sich befindet, eine fördernde Einwirkung auszuüben vermag. Was nicht geeignet ist, seinen gegenwärtigen Zustand zu fördern, wird es nicht ergreifen können, wenn dieses sonst auch als der Natur des Wesens im Allgemeinen fördernd erscheint, wie dasjenige, was dieser Natur widerstrebend, d. i. unter allen Umständen etwas das Leben dieses Wesens Störendes ist, von ihm unmöglich aufgenommen werden kann, und wenn sich ihm ein solches, das einen störenden Einfluß zu üben im Stande wäre, entgegenstellt, zurückgewiesen werden muß, was sich darin kundgibt, daß das Wesen sich von dem betreffenden Gegenstande abgestoßen fühlt, daß es ihn flieht, ihn abzuwenden sucht &c. Der Instinct ist somit etwas von dem Streben der Triebe des Thieres Untrennbares, gewissermaßen der Führer der Triebe, deren Nothwendigkeit, das

geeignete Objekt zu ergreifen. Im animal rationale sind ebenfalls Triebe der thierischen Natur, aber nicht in der Gebundenheit, daß es nicht anders könnte, als nach den Trieben handeln; der Instinct hat seine Macht verloren, indem die vernünftige Seele in der Erkenntniß des Gesetzes die Triebe zu ordnen und ihre Befriedigung mit Rücksicht auf einen höhern Zweck vorzunehmen hat.

Die Seele ist also die den Körper durchdringende Kraft, welche die Bestimmungen für die Objekte, von denen das Leben des Körpers abhängt, und für die verschiedenen Thätigkeiten, welche dem Thiere zukommen, von Natur in sich trägt; davon ist die ganze Organisation des Thierkörpers bedingt, die Einrichtung der einzelnen körperlichen Organe, welche die Bewegungen vermitteln sollen, der untergeordneten Theile sowohl als derjenigen, von welchen die Bewegungen ausgehen, oder in denen jene Bestimmungen angelegt sind, welche die einzelnen Kräfte und Triebe auszuführen haben. Hier sind dem Thiere die Anlagen zu seinem Leben, zu dem bestimmten Sein, welches in ihm erscheint, ursprünglich gegeben, und von hier erhalten die Triebe ihre bestimmten Aufgaben, wie die Kräfte, denen sie dienen, hier ihre Quelle haben. Was nun aber diese Anlagen betrifft, so zeigen sie sich als mit der Nothwendigkeit behaftete auch dadurch, daß sie ihre feste Begrenzung erhalten haben und die Zwecke des Thieres genau und bestimmt bezeichnen; es ist keine Vermehrung, keine Erweiterung, keine Fortentwicklung und Ausbildung möglich.

Das Weitere, was als eine Eigenthümlichkeit des thierischen Lebens hervorzuheben ist, ist die Sinnesempfindung — die Erfahrung äußerer Objekte und ihrer Einwirkungen auf das Wesen, durch welche die Aufnahme des Nothwendigen vermittelt wird. Das Bedürfniß kann nicht befriedigt werden, so lange nicht die Seele den Gegenstand in Folge einer Einwirkung durch die Sinne inne wird.

Die Sinnes-Organe sind diejenige Beschaffenheit des Thieres, vermöge welcher es die äußern Objekte erfahren kann, oder nach welcher es von äußern Körpern, mit welchen er in Berührung kommt, in der Art Eindrücke zu empfangen befähigt ist, daß der Lebensgrund des Wesens dadurch berührt und die Seele mit den äußern Gegenständen in eine Verbindung gesetzt wird. (Sinn im Allgemeinen die im Wesen liegende Möglichkeit, von den entsprechenden Objekten erregt zu werden.) Wie die Seele das Bedürfniß nach Objekten fühlt, vermag sie durch die Sinne die Objekte selbst, deren sie bedarf, zu erfahren. Die Gegenstände wirken auf den Körper so, daß durch die besonders ge-

ordneten Organe (die Nerven) der Seele das an der äußern Seite oder Oberfläche dem Körper Widerfahrene übermittelt wird, d. i. seine Wirkung bis auf den innern Lebensgrund ausdehnt; so wird, wenn eine körperliche Berührung Statt gefunden, die durch die Sinne des Körpers aufgenommene Einwirkung von der Seele, d. i. im Innersten des Wesens, erfahren.

Indem die Außenwelt in solcher Weise durch die Sinne auf das Thier wirkt, verhält es sich bei diesen Erfahrungen durchgängig leidend; wie es unter der Nothwendigkeit der Triebe leidend nach Außen sich wendet, so ist die Erfahrung der Objekte ein Leiden diesen gegenüber. Dieß gilt auch in Beziehung auf die inneren Bewegungen seines Lebens in Folge der aufgenommenen und bewahrten Eindrücke der Außenwelt. Wie nämlich die innerste Kraft des Thieres von den auf die Objekte gerichteten Trieben erregt und durch die Sinnesorgane von den Objekten afficirt zu werden vermag, in Folge dessen die Befriedigung des Verlangens der Triebe vorgenommen werden kann, so ist die Seele mit ihren Kräften mehr oder weniger geeignet, die empfangenen Eindrücke festzuhalten und eine bleibende Erregtheit oder Bestimmtheit für diese Objekte zu bewahren.

* Sensitivum se habet quodammodo ad sensibilia, sicut intellectiva ad intelligibilia, in quantum scilicet utrumque est in potentia ad sua obiecta; sed quodammodo se habent dissimiliter, inquantum sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione. Thomas v. Aqu. S. th. I, art. 3 ad 2.

Wenn es darum geschehen kann, daß Sinneserfahrungen in den Kräften, auf welche sie wirken, solche bestimmte Eindrücke zurücklassen, woraus sich eine besondere Bestimmtheit in einer Richtung, Fertigkeit ꝛc. herausbilden, so ist immerhin die Seele denselben gegenüber nur leidend, das mit Nothwendigkeit Empfangene wieder mit Nothwendigkeit ausführend. Dieß wird ebenso der Fall sein, wenn sich der Seele, welche durch das die Gestalt, Haltung ꝛc. der äußern Objekte aufnehmende Auge mit diesen in Berührung gesetzt wird, Bilder einprägen und auf ihre Kräfte ohne besondere Anregung von Außen eine Wirkung, den Körper auf den Gegenstand hinzurichten, zu äußern im Stande sind. Jedenfalls hat aber die Seele nicht das Vermögen, die erhaltenen Eindrücke und Bilder in sich hervorzurufen und sich mit ihnen selbstthätig zu beschäftigen, sondern nur die Fähigkeit, in Folge der von den Trieben ausgehenden Erregungen die Richtung auf solche Objekte zu erhalten, für welche eine besondere Bestimmtheit zurückgeblieben ist.

Wie auch die Eindrücke von den Bildern, welche durch das Ge-

sicht vermittelt werden, näher beschaffen sein mögen, so nehmen wir aber nirgends bei dem Thiere ein Erkennen wahr, ein Vorstellen, ein Erfassen der Gegenstände in ihrem Verhältnisse zu einander, ein Unterscheiden und Ausscheiden oder Denken, auch nicht in dunkeln Anfängen, nirgends geistige Thätigkeiten ꝛc.

Die durch körperliche Vermittlung wahrgenommenen Gegenstände werden von dem Thiere weder in ihrer Beziehung zu einander, nach den Verhältnissen der einzelnen Theile unter sich und zum Ganzen aufgefaßt, noch auch in ihrer Beziehung zu sich, dem sie erfahrenden Wesen, womit das Licht des Selbstbewußtseins ihm aufzugehen anfinge; nur dem geistigen Wesen ist es möglich, sich selbst zu erfassen, sich selbst sich entgegen zu setzen, sich im Gedanken zum Gegenstande der eigenen Betrachtung zu machen. Es fehlt jede Spur von Selbstbewußtsein; das Thier kommt zu keinem, auch nicht zu einem dunkeln oder unklaren Bewußtsein um sich selbst.

* Ein Urtheilen ꝛc. kann von unvernünftigen Geschöpfen nur in uneigentlichem Sinne ausgesagt werden. Thomas S. 1. qu. 83. a. 1: Considerandum est, quod quaedam agunt iudicio, sed non libero, sicut animalia bruta; iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. Vgl. Qu. 24. de Verit. a. 2, wo gesagt wird: Bruta habent aliquam similitudinem rationis, — quae quidem similitudo est, secundum quod habent iudicium ordinatum de aliquibus. Sed hoc iudicium est eis ex aliqua collatione, cum rationem sui iudicii ignorent: propter quod huiusmodi iudicium non se extendit ad omnia, sicut iudicium rationis, sed ad quaedam determinata. Das Urtheil ist nichts Anderes, als der den einzelnen Objekten gegenüber hervortretende oder sich äußernde Instinct.

* Similiter in eis (sc. brutis) est quaedam similitudo liberi arbitrii, in quantum possunt agere vel non agere unum et idem, secundum suum iudicium, ut sic sit in eis quasi quaedam conditionata libertas; possunt enim agere, si iudicant esse agendum, vel non agere, si non iudicant. Sed quia iudicium eorum est determinatum ad unum, per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur. Unde secundum Augustinum (XI, sup. Genes. ad lit.) moventur visis, et secundum Damascenum (Orth. fid. lib. 3. c. 27) aguntur passionibus, quia sc. naturaliter de tali viso et de tali passione sic iudicant. Unde necesse habent ab ipsa visione alicuius rei vel a passione insurgente moveri ad fugiendum vel prosequendum, sicut ovis viso lupo necesse habet timere et fugere, et canis insurgente passione viae necesse habet latrare et prosequi ad nocendum. Der Trieb und die Kraft der Bewegung ist gebunden durch den Instinct; quamvis potentia motiva in brutis non sit determinata ad unum, tamen iudicium eorum de agendis est determinatum ad unum.

* Das Bewegende im Thiere ist die Lust und das Verlangen nach Lust oder das Gesetz der Triebe; alle Bewegungen des Thierlebens haben hier ihren Ausgang und erfolgen mit Nothwendigkeit, so daß das Thier das, wozu es getrieben wird, nicht unterlassen und nicht in anderer Weise, als es geschieht, vornehmen kann. Dieß gilt unbedingt auch von dem „spielenden Treiben der thierischen Willkür", auf welche Werner a. a. O. S. 284 hinweist mit der Bemerkung: „Die Thierseele bietet in dem Vermögen ihrer Willkür ein spielendes Analogon der höheren, geistigen Freiheit, die sich in der ungebundenen Wahl offenbart;" wie Jul. Müller, d. chr. Lehre v. d. Sünde, 2. B. S. 41 f. Aehnliches sagt: „Ein Analogon dieser Freiheit, einen dämmernden Lichtstrahl derselben im dunkeln Reiche des Unpersönlichen, zeigt uns das thierische Leben in den Zuständen spielender Willkür, wie wir sie besonders bei höheren Thieren wahrnehmen. Wenn wir diesen mannigfaltigen, nach Lust und Laune sich jeden Augenblick verändernden Bewegungen zuschauen, so haben wir, wie verborgen und räthselhaft uns immer das Innerste des thierischen Lebens sein mag, doch den unmittelbaren Eindruck, daß es hier nicht allein von keiner äußeren, sondern auch von keiner inneren Nothwendigkeit getrieben wird. Aber diese Willkür äußert sich bei dem Thiere nur als zweckloses Spiel, da wo der Ernst seines Lebens gleichsam auf Augenblicke cessirt; darum trägt sie denn auch ganz den Charakter des Zufälligen und Zusammenhangslosen" 2c.

Die durch die Sinnesorgane vermittelten Einwirkungen der Außenwelt vermögen das Thier nur in Bewegung zu setzen in Beziehung auf die Gegenstände, wenn diese eine Einwirkung üben mit Rücksicht auf ein Verlangen der Triebe. Die Sinneserfahrung allein und unmittelbar hat nicht die Kraft, die Seele in der Richtung auf das Objekt zu bewegen, sondern übt diese Wirkung erst dadurch, daß der wahrgenommene Gegenstand als ein nothwendiger erfahren wird im Instincte oder Triebe, dessen Verlangen dann durch das Gefühl die Kraft des Wesens erregt.

So stehen die Sinneserfahrungen ganz und gar im Dienste der Triebe und werden in die Triebe aufgenommen, von welchen die Kraft des Thieres durch das Gefühl den Antrieb zur Ergreifung des Objektes erhält.

Das Thier wird in allen seinen Bewegungen allein vom Gefühle bestimmt und das Thierleben erscheint auf allen Punkten, wo wir ihm begegnen, als ein Leiden; das Höchste, was es sucht, die Lust, ist ein Leiden. Es leidet unter der Nothwendigkeit, die äußern Objekte aufzunehmen, um zu leben; es will die Einwirkung der äußern Körper auf sein Wesen erfahren, und indem es sie erfährt, arbeitet es an seiner eigenen Zerstörung. Sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione; unde excellentia sensibilium corrumpit sensum — wie Aristoteles sagt (De anima, lib. 3. c. 13.): „Alles Empfindbaren

Uebermaß vernichtet das Sinneswerkzeug, also auch das Fühlbare das Gefühl. Durch dieses aber ist das Leben bedingt; denn ohne Gefühl ist gezeigt worden, daß das Thier nicht sein kann. Darum bringt das Uebermaß des Fühlbaren nicht blos dem Sinneswerkzeuge den Untergang, sondern auch dem Thiere. Die anderen Sinne aber hat das Thier nicht des Seins wegen, sondern zur Zierde." Vgl. Deutinger Geschichte der Philosophie, Regensbg. 1853. I. 2. Abtl. S. 260.

Aber wenn gleich ein vergängliches Naturwesen, erscheint das Thier doch als Geschöpf von ungleich höherem Werthe als alle andern körperlichen Wesen; es stellt nicht allein die höchste Verinnerlichung des Körperlebens dar, die Belebtheit durch eine Kraft, durch die es alle andern Körper weit überragt, sondern auch in dem Gebilde des Körpers eine solche Vollendung, daß dieser selbst einem geistigen Wesen, der unsterblichen Seele als das Organ für ihre höhere Thätigkeit zu dienen befähigt ist, sofern der Leib des Menschen wesentlich dieselbe Einrichtung besitzt, wie der thierische Körper.

* Wo der h. Augustinus den Satz: Vi quadam naturali ipsum esse iucundum est, ausführt, macht er die folgenden Bemerkungen: Quid animalia omnia etiam irrationalia, quibus datum non est ista cogitare, ab immensis draconibus usque ad exiguos vermiculos? Nonne se esse velle atque ob hoc interitum fugere, omnibus quibus possunt motibus indicant? . . . . Iam vero nosse quantum ametur, quamque falli nolit humana natura, vel hinc intelligi potest, quod lamentari quisque sana mente mavult, quam laetari in amentia? Quae vis magna atque mirabilis mortalibus praeter homines animantibus nulla est, licet eorum quibusdam ad istam lucem contuendam multo quam nobis sit acrior sensus oculorum: sed lucem illam incorpoream contingere nequeunt, qua mens nostra quodammodo radiatur, ut de his omnibus recte iudicare possimus. Nam inquantum eam capimus, in tantum id possumus. Veruntamen inest sensibus irrationalium animalium, etsi scientia nullo modo, at certe quaedam scientiae similitudo; cetera autem rerum corporalium non quia sentiunt, sed quia sentiuntur, sensibilia nuncupata sunt. Quorum in arbustis hoc similie est sensibus, quod aluntur et gignuntur. Veruntamen et haec omnia corporalia latentes in natura causas habent, sed formas suas varias, quibus mundi huius visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent, ut pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur. Sed nos ea sensu corporis ita capimus, ut de his non sensu corporis iudicemus. Habemus enim alium interioris hominis sensum isto longe praestantiorem, quo iusta et iniusta sentimus, iusta per intelligilem speciem, iniusta per eius privationem. Ad huius sensus officium non acies pupillae, non foramen auriculae, non spiramen narium, non gustus faucium, non ullus corporis tactus accedit. Ibi me et esse et hoc nosse certus sum, et hoc amo atque amare me similiter certus sum.

Die Freiheit.

Der Wille ist für sich ein blindes Vermögen, welches, um in der Richtung auf die Objekte thätig zu sein, des Lichtes der Erkenntniß bedarf; er ist überall in der Art von dem erkennenden Vermögen abhängig, daß all' seiner Thätigkeit in der Richtung auf den Zweck und die Mittel ein Erkennen vorangehen muß. Dieses, die vorausgehende Erkenntniß dessen, worauf der Wille bei seiner Thätigkeit gerichtet ist, verleiht den Thätigkeiten, deren Grund er ist, den Charakter der Freiwilligkeit; das von ihm als dem Grunde Hervorgehende, das Gewollte, ist ein Freiwilliges im eigentlichen Sinne erst dadurch, daß es mit einer Erkenntniß desselben verbunden ist. Voluntarium est id, cuius principium est intra cum cognitione finis, wie der h. Thomas es erklärt; „dasjenige, das sein Entstehen einem innern, sich über sich selbst und den Gegenstand der Thätigkeit sich zu verständigen fähigen Principe verdankt; — quod fit ex principio intrinseco cum cognitione finis, est voluntarium." (Jocham, Moraltheol. I. Bd. S. 45.) Näher bezeichnet man dieses als das vollkommene Freiwillige zum Unterschiede von dem unvollkommenen, bei welchem die Erkenntniß eine irgendwie mangelhafte ist.

Der Mensch besitzt in dem Willen das Vermögen, mit vorausgehender Erkenntniß den Objekten sich zuzuwenden oder in der Richtung auf ein Ziel thätig zu sein. Daß er dieß vermöge, ohne von Außen genöthigt zu werden, daß er also aus einem inneren Grunde die Richtung auf die Gegenstände des Handelns nehmen könne, steht unbezweifelt fest, wie das Andere, daß äußere Nöthigung über dieses Vermögen keine Gewalt besitzt; das Unfreiwillige im eigentlichen Sinne ist ein Leiden (Augustinus de Civ. D. l. 1. c. 16.), gegen welches und für dessen Abwendung der Wille thätig ist. In den Willen selbst einzudringen mit der Kraft, ihm die Richtung für ein anderes zu geben vermag keine äußere Gewalt. Qui potest mori, non potest cogi.

* Das Unfreiwillige im eigentlichen Sinne ist eine unter positivem Widerstreben des Willens erfahrene äußere Gewalt: — Involuntarium simpliciter, si voluntas totis viribus, potentia tam interna quam externa, resistit ac repugnat. Der Wille renitirt beharrlich, aber vergeblich. Das Unfreiwillige im uneigentlichen Sinne ist immer ein Freiwilliges, eben weil der Wille es will, wenn auch nur, um größeres Uebel abzuwenden. Vgl. Augustinus, De spir. et lit. c. 31: Si subtilius advertamus, etiam quod quisque invitus facere cogitur, si facit, voluntate facit; sed quia malit aliud, ideo invitus, hoc est, nolens facere dicitur. Malo quippe aliquid facere compellitur, quod volens evitare vel a se removere, facit, quod cogi-

tur; nam si tanta voluntas sit, ut malit hoc non facere, quam illud non pati, cogenti proculdubio resistit nec facit; ac per hoc si facit, non quidem plena et libera voluntate, sed tamen non facit nisi voluntate etc.

* Der h. Bernhard in der Schrift de grat. et lib. arb. c. 12. n. 40: Est gemina compulsio, secundum quod aut pati aliquid aut agere contra propriam cogimur voluntatem. Quarum passiva quidem (sic enim prior illa recte nominatur) potest nonnunquam fieri absque consensu voluntario patientis, sed activa nunquam. Proinde malum, quod fit in nos sive de nobis, non est imputandum nobis, si tamen invitis. Ceterum quod fit a nobis, iam non sine culpa est voluntatis. Velle plane convincimur, quod non fieret, si nollemus. Est ergo compulsio quaedam etiam activa; sed non habet excusationem, cum sit et voluntaria. Cogebatur Christianus negare Christum et quidem dolens, non tamen nisi volens. Volebat nimis gladium vitare ferientis; atque illa talis voluntas intus praesidens os aperiebat, non gladius, qui foris apparebat. Parro talem esse illam voluntatem, convincebat gladius, non cogebat. Ipsa igitur se in culpam, non gladius impellebat. Denique in quibus sana erat voluntas, occidi poterant, flecti nequibant.

* Ueber das Freiwillige handelt Thomas v. A. besonders in den ersten Artikeln der 6. Quaest. in 1. 2. der S. Ueber das Folgende vgl. S. 1. qu. 82. art. 1.

Die Freiwilligkeit im bezeichneten Sinne wird unterschieden von der Freiheit; das Freiwillige ist nicht immer und überall auch das Freie (Voluntarium liberum). Bei letzterem wird alle Nothwendigkeit ausgeschlossen. Die Nothwendigkeit überhaupt besteht in dem Nicht-nicht sein können oder Nicht-anders sein können, also in dem Bestimmt-sein in einer gewissen Richtung, daher sie definirt zu werden pflegt als determinatio ad unum; dieses Bestimmtwerden eines Wesens kann ein solches sein, bei welchem der bestimmende Grund ein äußerer und mit der Neigung des Wesens im Widerspruche stehender ist, oder bei welchem das Wesen eine bestimmte Richtung einhält, weil es in seinem Innern sich in der Art getrieben sieht, daß der Wille nicht anders kann, als diese Richtung einschlagen. Die erstere Nothwendigkeit ist die necessitas coactionis; die Freiheit von dieser Nothwendigkeit oder vom Zwange fällt mit der Freiwilligkeit zusammen; wenn wir von der Freiheit des Willens reden, meinen wir nicht diese, sondern die Freiheit oder das Freisein von jener determinatio ad unum, welche ihren Grund im Inneren, in der Natur des Wesens selbst hat. Diese Necessitas wird bestimmt als ineluctabilis determinatio ad unum iuxta inclinationem voluntatis orta ex naturali instinctu und die Freiheit als immunitas ab omni principio intrinseco necessario determinante ad unum.

Wenn der Wille, der durch keine äußere Gewalt in seiner Richtung bestimmt werden kann, auch ebenso keiner innerlichen oder inneren Nöthigung im angegebenen Sinne unterworfen ist, so ist er frei, er hat die Möglichkeit des Handelns in verschiedener Weise, die potentia ad plura oder die Freiheit der Indifferenz.

Der Freiheit im Gegensatz zur Freiwilligkeit ist wesentlich, daß der Handelnde seinen Willen und seine Thätigkeiten in seiner Gewalt habe. Sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Thomas v. A. S. th. I, qu. 82. art. 1. ad 3. Vgl. c. Gent. l. I. c. 68. Denn, wie Augustinus sagt, hoc quisque habere in potestate dicitur, quod si vult facit, si non vult, non facit. De spiritu et lit. c. 31. Und Clemens v. Alex. Strom. l. IV. c. 24: *Τὸ ἐφ ἡμῖν ἐστιν, οὗπερ ἐπ ἴσης αὐτοῦ τε κύριοι ἐσμὲν, καὶ τοῦ ἀντικειμένου αὐτῷ, ὡς τὸ φιλοσοφεῖν, ἢ μή· καὶ τὸ πιστεύειν, ἢ ἀπιστειῖν.* Vgl. I Mos. 4, 7. I Cor. 7, 37.

Zur Freiheit gehört also, daß der Wille, der sich für den Zweck mit Erkenntniß desselben bestimmt, auch vermöge, sich für diese Handlung nicht zu bestimmen, sich andere Zwecke zu setzen und unter verschiedenen Objekten das eine oder das andere zu erwählen. Die Freiheit, libertas indifferentiae, im Unterschiede von der bloßen Freiwilligkeit, libertas a coactione oder spontaneitatis, heißt auch libertas liberi arbitrii und electionis. (Ueber die verschiedenen Bezeichnungen vgl. Billuart, Curs. theol. zur Prima Secundae der Summa des h. Thomas, De act. hum. dissert. secunda, art. 1. §. 4.)

* Man unterscheidet bekanntlich als verschiedene Arten des liberum arbitrium oder der libertas indifferentiae a. die libertas exercitii, auch contradictionis genannt; diese besteht darin, daß wir die Wahl haben, zu handeln oder nicht zu handeln, diesen Akt zu setzen oder zu unterlassen; b. die libertas specificationis, die Möglichkeit zwischen specifisch verschiedenen Akten zu wählen, — welche Art sich wieder, je nach dem gegensätzlichen Verhältnisse, in welchem die Thätigkeiten stehen, abtheilt in libertas disparitatis und contrarietatis. Die Abtheilung in lib. contingentiae und executionis bezieht sich auf den Unterschied von inneren und äußeren Akten.

* Der h. Bernhard sagt im Tract. de gratia et lib. arbitrio, c. 1. n. 4: Communem itaque habentes, vitam quidem cum arboribus, sensum vero et appetitum et aeque vitam cum pecoribus, id quod dicitur voluntas, nos ab utrisque discernit. Cuius voluntatis consensus, utique voluntarius, non necessarius, dum aut iustos probat aut iniustos, etiam merito beatos facit aut miseros. Is ergo talis consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem et rationis, quod secum semper et ubique portat, indeclinabile iudicium non

incongrue dicetur, ut arbitror, liberum arbitrium, ipse liber sui propter voluntatem, ipse iudex sui propter rationem. Und daselbst: Est ratio data voluntati, ut instruat illum, non destruat; destrueret autem, si necessitatem ei ullam imponeret, quominus libere pro arbitrio sese volveret . . . Ubi quippe necessitas, ibi iam non voluntas. Vgl. Thomas v. A. S. 1. 2, qu. 17. a. 1. ad 2: Radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa est ratio: ex hoc enim voluntas potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo Philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis. Und lib. 2. c. Gent. c. 4: Omnia intellectualia liberam voluntatem habent ex iudicio intellectus venientem, quod est liberum arbitrium habere. Man sehe hierüber auch Bellarmin, De grat. et lib. arb., lib. 3. c. 2, 3, 7—11.

* Von dem vollkommenen Freiwilligen pflegt man das einfach freiwillige zu unterscheiden und dieses darin zu setzen, daß der Wille (wie bei jenem mit vollkommener Erkenntniß) mit vollkommener Neigung, ohne alles Widerstreben, in der Richtung auf das Ziel thätig ist. Voluntarium simpliciter, quod dicitur etiam plenum, procedit a plena voluntatis inclinatione sine ulla repugnantia. Gousset (Moraltheologie, übers. von Dr. J. N. P. Oischinger, I. Bd. 1. Abth. 2. Cap.) nimmt dieses Moment unter das vollkommen Freiwillige auf; er sagt darüber: „Vollkommen freithätig handelt man, wenn man ohne einen Widerstand und mit einer vollen Erkenntniß dessen, was man thut, handelt. Im Falle man aber mit Widerwillen oder ohne vollkommene Erkenntniß von der Natur des vorzunehmenden Aktes handelt, ist die Freithätigkeit unvollkommen, voluntarium imperfectum.“ (Vgl. über das Verhältniß des vollkommenen Freiwilligen zum Freien Billuart a. a. O. Dissert. I, art. 2.)

Wird nun die im Gewissen sich ankündigende Nothwendigkeit, durch Ausführung des erkannten Gesetzes das Ziel der Vollendung zu erstreben, als eine solche vernommen, deren Erfüllung zugleich von höchster Lust und Freude begleitet ist, durch welche dem Bedürfnisse des Herzens die höchste Befriedigung verschafft wird, so wird der Wille sich auch mit Freiheit in dem Sinne für die Nothwendigkeit bestimmen, daß er von der in gewisse Aussicht gestellten Glückseligkeit angezogen, oder in Folge der aus dem Herzen kommenden Antriebe mit Freudigkeit und Leichtigkeit an der Erreichung des Zweckes der Vollendung arbeitet. Das Herz unterstützt die Forderungen des Gewissens dadurch, daß es in der Erwartung der die Gesetzeserfüllung belohnenden Lust und Freude dem Willen die kräftigsten Antriebe ertheilt.

Die Thätigkeit wird nothwendig zu einer vollkommenen und einfach freiwilligen — nach Art und in der Weise der Liebe, die nicht anders kann, als den Geliebten suchen und für den Geliebten leben, wobei sie aber gleichwohl das Freieste von Allem ist.

Indem die für den Willen bestehende Nothwendigkeit sich mit

solchen Verheißungen für das Wesen darstellt, wird seine Nothwendigkeit zu einer freien, in der Art, daß er nun auch gerne und freudig, mit eigener Neigung und Zustimmung sich zu dem Ziele hinbewegt; es wird aber diese natürliche Einrichtung, nach welcher er nicht nur die Nothwendigkeit des Gesetzes erfährt, sondern auch im Herzen das Bedürfniß des Angenehmen fühlt, bei der Frage nach der Freiheit im eigentlichen Sinne, der libertas indifferentiae als der potentia ad plura od. ad oppositum ebenfalls und zwar als eine der Bedingungen, durch welche sie zu Stande kommt, beachtet und hervorgehoben werden müssen.

Wir müssen eine Bemerkung, die wir oben zu machen veranlaßt waren, wieder aufnehmen und näher ausführen. Es wurde gesagt: es sei zu unterscheiden zwischen der Nothwendigkeit, durch welche gefordert wird, daß das Ziel verfolgt werde, und zwischen der Ordnung, in welcher sich der Wille durch Ergreifung der Objekte, welche zu dem Zwecke dienen, zu bethätigen habe. In gleicher Weise ist das Ziel selbst von dem Gegenstande des Zieles zu trennen. Ersteres, das Ziel, ist dem Menschen als eine Nothwendigkeit vorgesetzt, der er sich nicht entziehen kann, — nicht aber ebenso der Gegenstand des Zieles. Das Streben nach Glückseligkeit, d. i. daß er nach Glückseligkeit strebe, ist des Willens Nothwendigkeitsgesetz; aber daß er sie **da** suche, **wo** sie in Wirklichkeit zu finden ist, oder daß er als das die höchste Glückseligkeit verschaffende Gut erstrebe, was in Wahrheit die Quelle aller Glückseligkeit ist, dieses ist nicht in gleicher Weise eine Nothwendigkeit für ihn; die Möglichkeit, das Ziel zu verfehlen, wäre also darin gegründet, daß der Wille zwar an das Ziel als solches, nicht aber an die Objekte, in welchen und durch welche es zu erreichen ist, mit physischer Nothwendigkeit gebunden sei. Wiewohl der Satz: daß es im Streben nach der Glückseligkeit keine Freiheit gebe, eine unumstößliche Gewißheit besitze, so sei, wird gesagt, damit aus dem bezeichneten Grunde keineswegs die Nothwendigkeit der Erreichung des Zieles ausgesprochen; dadurch, daß das Suchen des Zieles für den Menschen unbedingt nothwendig sei, sei das Ziel selbst ihm noch nicht gesichert und die Glückseligkeit nicht der nothwendige Erfolg seiner Thätigkeit.

Wenn das Objekt, worin das Ziel zu setzen und worin die Glückseligkeit zu suchen ist, dem Willen nicht mit derselben Nothwendigkeit gegenüber steht, wie das Ziel als solches und formal, wenn die Ergreifung des Objektes, die Bedingung der Erfüllung des Glückselig-

keitsstrebens, in die Macht des Willens gelegt ist, so ist die Frage über die Willensfreiheit entschieden; denn was will man mit der Behauptung dieser Freiheit zunächst Anderes sagen, als daß die Erlangung der Glückseligkeit vom Willen abhängig sei, daß der Mensch das Objekt der Glückseligkeit selbst bestimme und erfasse, oder daß das dem nothwendigen Verlangen die wirkliche Erfüllung Bringende für den Willen nicht nothwendig sei und er dasselbe auch nicht ergreifen könne? Wenn dieses der Fall ist, so ist das Vermögen und die Kraft der Seele, für den ihr gesetzten Zweck thätig zu sein, eine freie — nicht in dem Sinne, als ob es ihr möglich wäre, die Glückseligkeit überhaupt in keinem Objekte, sondern so, daß es ihr möglich sei, dieselbe auch in andern Objekten, als in dem wahren und wirklichen zu suchen, und das Ziel auf verschiedenen Wegen zu erreichen.

* Der Wille ist frei, wenn er nicht mit Nothwendigkeit an die Objekte gebunden ist (wobei wir also nicht die Nothwendigkeit im Allgemeinen, in Beziehung auf das Ziel der Glückseligkeit zu handeln und dazu führende Güter zu suchen, sondern die Nothwendigkeit im Sinne haben, mit der die bestimmten Objekte, in welche sie gesetzt wird, erstrebt werden), oder wenn er nicht unter der Gewalt der Triebe steht, welche eben die Richtung auf die Objekte bezeichnen, wenn er von ihnen unabhängig ist und Macht über sie besitzt. Die Naturnothwendigkeit des Glückseligkeitsverlangens, welche nicht aufgehoben werden kann, sondern fortbesteht, bildet nicht allein keine Beeinträchtigung der Freiheit, sondern ist vielmehr die fortdauernde Bedingung derselben, sowie der Sittlichkeit überhaupt.

* Vgl. J. Huber a. a. O. S. 40—41: „Das Streben nach Glückseligkeit betrachten wir also als den Entwicklungstrieb des Geistes und mithin, weil alles Lebendige wachsen muß und in allem Wollen und Handeln der Geist reicher und höher werden will, als eine Naturnothwendigkeit. Die Glückseligkeit ist ein Motiv, das den Geist bestimmt. — Ist ihm nun in Bezug auf das Ziel, das er anstrebt, keine Freiheit gelassen, so fragt es sich, ob sie ihm nicht in Bezug auf die Mittel gelassen ist, wodurch er es zu erreichen hofft. Nicht alle wollen die Glückseligkeit in derselben Weise erreichen; denn der Eine will glückselig werden durch den Besitz natürlicher und äußerer Güter, der Andere durch die Entwicklung seiner Geisteskräfte, ein Dritter durch seine Aufopferung für ein allgemein-menschliches Interesse u. s. f. Sagt man nun auch in Bezug darauf, wie der Mensch die Glückseligkeit erstrebt, ist er nach seiner physischen und moralischen Disposition getrieben, so ist die Freiheit aufgehoben. In Bezug auf den Zweck unserer Handlungen findet gar keine Erwägung und Berathung statt, wohl aber über die Mittel, ihn zu erreichen; diese wählen wir daher aus und entscheiden uns für sie — sind wir auch hierin gebunden, so ist auch der Weg zum Ziele ein vorgeschriebener. (So spricht sich bereits Aristoteles aus: Eth. Nic. §. 4 et §. 5. p. 1111—1113. Er will aber die Wahl der Mittel als eine freie betrachtet wissen. Ibid. §. 6 p. 1113: „*ὄντος δὴ βουλητοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαίρεσιν ἂν εἶεν καὶ ἑκούσιοι·* Ja, er nimmt geradezu an, daß ein Jeder

selbst die Ursache davon sein könne, wie ihm etwas erscheint. Ibid. §. 7. p. 1114: „εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτῷ τῆς ἕξεώς ἐστί πως αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πως αὐτὸς αἴτιος.) Hier, an dieser Stelle oder nirgends mehr muß sich die Freiheit des Menschen bewähren; denn ist er auch nicht in Bezug auf die Wahl des Weges frei, den er zur Erreichung seines allgemeinen Zieles einschlägt so fällt jede Verantwortung für ihn hinweg, wenn er es nicht erreicht."

* Vgl. über diesen Punkt Bellarmin, De grat. et lib. arb. lib. III. c. 14, wo auch die Lehre des Thomas besprochen wird.

Es stellt sich also die Frage, wie wir zu erkennen vermögen, daß der Wille nicht ebenso an die Objekte, wie an das Ziel gebunden sei? Jeder Mensch wird nach dem streben und darin die Glückseligkeit suchen, was er für das Glückbringende hält oder als solches erkennt; denn jeder setzt sich einen Gegenstand deßwegen zum Ziele des Strebens, weil er von ihm die Glückseligkeit erwartet. In der Nothwendigkeit des Glückseligkeitsstrebens wäre danach die andere Nothwendigkeit eingeschlossen, nach dem Gegenstande oder den Gegenständen zu suchen, welche dieses Verlangen zu befriedigen versprechen; es könnte wohl etwa ein Irrthum in Beziehung auf die Objekte Statt finden, aber nicht ein Sich anders Bestimmen, als nach dem Erkannten. Die Nothwendigkeit würde durch die Erkenntniß auch an den Mittelobjekten haften und der Wille an diejenigen gebunden sein, welche als dem Zwecke dienende erkannt werden.

Das vernünftige Geschöpf handelt mit Erkenntniß der Objekte und ihrer Würdigkeit, zu Zwecken der Thätigkeit des Willens gesetzt zu werden, d. i. es handelt aus Gründen. Die Gründe, von denen das Handeln abhängt, begreifen Alles dasjenige in sich, was die Objekte als würdig erscheinen läßt, vom Willen ergriffen zu werden, oder sie sind diejenigen Seiten der Objekte, wonach diese als dem Glückseligkeitsverlangen Befriedigung bringende oder verheißende sich darstellen.

Was den Objekten die Kraft verleiht, den Willen zu ihrer Ergreifung zu bewegen, ist die Erkenntniß der Bedeutung, welche sie für die Erreichung des nothwendigen Zweckes haben, und zwar müssen die Gründe, welche sie als angemessen erscheinen lassen, vermögend sein, zugleich in den Trieben, welche im Dienste des Nothwendigkeitsgesetzes stehen, ein Verlangen nach ihnen zu erwecken; der Wille kann nur handeln, wenn er durch die Forderung eines Triebes eine Anregung erhält, sich in der Richtung auf ein Objekt in Bewegung zu setzen.

Ehe der Wille sich zum Handeln in einer bestimmten Richtung

entscheidet, hat er, durch die Forderungen des Nothwendigkeitsgesetzes angeregt und getrieben, die Erkenntniß derselben zu gewinnen oder zu sehen, wie weit sie den inneren Forderungen entsprechen. Wenn somit die Objekte vom Geiste geprüft werden, sind es diese Forderungen, an welchen die Prüfung vorgenommen wird, und welche bei der Entscheidung den Ausschlag geben. Was als das den Forderungen des Zweckes am meisten Entsprechende erkannt wird, dieses hat dann der Wille zu ergreifen.

Wenn die Bedeutung, welche dem Erkennen in Beziehung auf das Handeln zukommt, darin besteht, daß es die Objekte für das Subjekt zu vermitteln hat, so ist die Frage nach der Nothwendigkeit dieser Vermittlung das Nächste, was bei der Behandlung dieses Gegenstandes zur Sprache gebracht werden muß.

Indem sich der Mensch zur Glückseligkeit berufen fühlt und erkennt, sieht er sich an die Güter der Welt angewiesen, um durch ihren Gebrauch das Ziel zu erreichen, das der Schöpfer ihm in die Natur eingezeichnet hat. Welche Güter sind es aber, die er als für seinen Zweck dienende erkennt und für die Erreichung des Zieles benützen kann? Es sind die sämmtlichen Güter der Erde; Alles, was die Welt bietet, ist für sein Ziel geordnet und von ihm in Beziehung auf dasselbe zu erfassen. Dieser universelle Charakter des Menschenwesens muß bei der Lehre von der Freiheit zuerst berücksichtigt werden.

Darin nämlich, daß dem Menschen Alles zum Gebrauche dient und vorgelegt ist, erkennen wir, daß Alles in seine Macht gegeben und ihm unterworfen sei; wir erkennen seine Herrscherwürde und Macht zuerst daraus, daß er in allen Gütern Mittel zur Gewinnung des Zieles finden kann. Er sieht sich als Herrn über Alles gesetzt, weil er Alles zu sich in Beziehung gesetzt und in allen Dingen etwas Dienliches und Förderliches sich gegeben sieht. I Mos. 1, 26—28.

Wenn in Beziehung auf die geschaffenen Güter dieses zuerst bemerkt werden muß, wie sie alle sich als Mittel zur Erreichung des Zieles und zur Befriedigung des Glückseligkeitsverlangens darbieten, wie sie dem Menschen reichliche Befriedigungen verschaffen und vielfach und in der verschiedensten Weise zu seiner Erfreuung und Beglückung dienen können, so ist in Betreff derselben zugleich weiter hervorzuheben, daß ihre Güte sich als eine nur beschränkte und unvollkommene zu erkennen gibt. Sie sind nur participative bona und nur theilweise gut; sie haben nicht allein Entsprechendes für unser Verlangen,

sondern bergen auch in verschiedener Hinsicht Verletzendes oder das Glückseligkeitsstreben Hemmendes und Störendes in sich.

* Si proponatur aliquod obiectum voluntati, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit, non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cuiuscunque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum, quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle: quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona, et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes. Thomas v. A. S. th. 1. 2. qu. 10. a. 2: qu. 13. art. 4.

* „Auf dieser Wahrheit, daß alles creatürliche Sein, was immer es sein mag, kurz Alles außer Gott selbst, nur ein theilweises, also unvollkommenes Gut in metaphysischer Rücksicht, und ebenso nur ein hypothetisch nothwendiges in moralischer Hinsicht ist, mit einem Worte, auf dieser Contingenz in den Dingen beruht jene Indifferenz von Seiten des Objektes, von der wir hier sprechen, weil diese Indifferenz unmittelbar die Möglichkeit zur Folge hat, daß ein und dieselbe Sache so und auch anders gefaßt werden kann." Die Moral gemäß der Schule des h. Thomas. Von Dr. H. E. Plaßmann, Soest, 1861, S. 347. Wir lesen hier weiter S. 348 f.: „Wo immer ein Objekt derartig beschaffen ist (nicht blos in sich, sondern auch, wie sich von selbst versteht, mit Bezug auf unseren Erfassungsmodus), daß es durch den Intellect von zwei Seiten erfaßt werden kann, also dem Willen von zwei Seiten vorgehalten werden kann, da bleibt von Seiten des Objektes jene Indifferenz, in welcher die Freiheit gründet." „Beispielsweise: Gott ist zwar an sich das höchste Gut, also durchaus gut; aber, so wie unser Erfassungsvermögen jetzt dieses höchste Gut erfaßt, nämlich nicht, wie dasselbe in sich ist, klar und deutlich, sondern nur in unendlich mangelhafter Weise, kann dasselbe in tausendfacher Art als nicht gut (quoad nos) gefaßt und so dem Willen vorgehalten werden. Aber die Glückseligkeit im Allgemeinen, wonach ein Jeder strebt, kann durchaus nicht unter irgendwelchem gegentheiligen Gesichtspunkte erfaßt werden, ohne sie sofort total zu destruiren. Folglich bleibt bei Ersterem die Indifferenz, bei dem Anderen aber nicht. Deßhalb herrscht in Letzterem auch durchaus keine Freiheit. Nehmen wir den Fall, daß Gott nicht blos sub ratione beatitudinis in communi, sondern klar und vollständig, wie er an sich ist, von uns erkannt werde, so würde durchaus keine Indifferenz übrig bleiben und so nothwendig von uns begehrt werden, wie das bei den Seligen des Himmels der Fall." Mit diesen Worten wird die Bedeutung des über die Indifferenz von Seiten des Objektes, die auf einer Contingenz beruhen soll, Gesagten wieder geradezu aufgehoben und der Grund der Mißbrauchbarkeit der Objekte ganz in das handelnde Subject verlegt.

Der Mensch hat in seiner Natur eine Empfänglichkeit für alle

Objekte der äußeren Welt; es entspricht der Möglichkeit, sie für den Zweck zu verwenden, ein natürliches Verlangen nach denselben, oder es kann wenigstens, wie sie alle eine relative Angemessenheit für seinen Zweck besitzen, nach allen ein Verlangen in seinem Inneren rege werden. Vermöge der Anlage des Herzens kann er zu allen Gütern hingezogen werden und allen den verschiedenen Objekten sich zuwenden, welche den Begehrungen der Triebe mit der Verheißung von Befriedigung entgegenkommen.

Auf der anderen Seite kann aber wegen der den Objekten anhaftenden Mangelhaftigkeit und Disconvenienz das Begehren sich ebenso von ihnen abwenden oder eine auf ihre Abwendung gerichtete Bewegung des Herzens hervorgerufen werden. Dieselben Gegenstände, welche uns einnehmen und anziehen, können uns widerstreben und uns abstoßen.

Darin aber, daß wir in allen Objekten uns Angemessenes finden, zu allen hingezogen und gegen alle eingenommen werden können, liegt sowohl die Möglichkeit als die Nothwendigkeit begründet, daß wir uns für dieselben selbst bestimmen; wir sind dadurch, daß in dieser Weise alle Güter für uns bestimmt und wir für alle bestimmt sind, nicht bestimmt, d. i. nicht gebunden an die zur Befriedigung des Glückseligkeitsverlangens geeigneten Objekte; wir sind frei von ihnen, indem wir ebensowohl für als gegen sie erregbar und bestimmbar sind.

* Die menschliche Freiheit ist aber überall eine beschränkte. Nicht nur ist der menschliche Wille der Außenwelt gegenüber vielfach schwach und ohnmächtig und von Schranken umgeben, die er nicht überwinden kann; das Maaß der Kräfte, über die er zu verfügen hat, ist nicht nur ein sehr begrenztes: es ist dem individuellen Willen in der natürlichen Begabung auch vielfach der Weg vorgezeichnet, welchen er im Handeln einzuschlagen hat; dazu kommen die Einwirkungen von Außen, der Einfluß der Umgebung und von ihm unabhängiger äußeren Verhältnisse, wie auch die äußere Natur einen bestimmenden Einfluß auf das Leben Einzelner und ganzer Völker übt. Wenn Alles dieses zugegeben werden muß, so können darin doch nur Beschränkungen erkannt werden, durch welche die Freiheit nicht aufgehoben wird. Es kommt bei der Frage nach der Freiheit weniger darauf an, wie weit die Macht des Menschen über die Außenwelt reiche, als darauf, ob es überhaupt ihm möglich sei, auf sie einzuwirken; es kommt auf die Möglichkeit einer verschiedenen Weise des Gebrauches der Güter, weniger auf das Können und die wirkliche Ausführung, als das Wollen an (Zwecksetzung und Motiv). Vgl. auch was der h. Bernhard a. a. O. c. 4. n. 10 mit Beziehung auf die sittliche Freiheit sagt: Quod autem homines solent conqueri et dicere: Volo habere bonam voluntatem, et non possum; nequaquam huic praescribit libertati, ut quasi vim aut necessitatem in hac parte voluntas patiatur: sed plane illa libertate, quae dicitur a peccato, se carere testantur. Nam qui vult habere bonam voluntatem, probat se habere volun-

tatem: non enim vult habere bonam, nisi per voluntatem. Quodsi voluntatem et libertatem, sed libertatem a necessitate, non a peccato . . . Cum bonum volumus, bona est voluntas; cum malum volumus, mala est voluntas. Utrobique voluntas, et ubique libertas; cedit siquidem voluntati necessitas. Cum autem non valemus, quod volumus, sentimus quidem ipsam quodammodo libertatem peccato esse captivam vel miseram, non tamen amissam; weiter c. 8. n. 24.

* In Beziehung auf die Abhängigkeit des Willens von einem äußeren Prinzipe siehe die 9. Quaest. der 1. 2. von Thomas S. Billuart a. a. O. Diss. II. art. 1. §. 4. und Diss. III. art. 3.

Diese Selbstbestimmung wird vermittelt durch die Erkenntniß; um sich für die Objekte bestimmen zu können, hat das Subjekt die Erkenntniß des für seine Zwecke in jedem Falle Geeigneten zu gewinnen, da der Wille nur ergreifen kann, was ihm als solches vorgeführt wird. Quidquid ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. (Thom.)

Wenn das Subjekt des Handelns, um in einer bestimmten Richtung thätig zu sein, das Objekt in Beziehung zu den inneren Forderungen betrachtet und das den verschiedenen Seiten seines Wesens aus der Handlung erwachsende Maaß von Befriedigung erwägt, d. i. sich vorführt und vorstellt, so ist als das Weitere, worauf bei dem Processe, aus welchem das Handeln hervorgeht, gesehen werden muß, hervorzuheben, wie diese Thätigkeit, diese Beschäftigung mit dem Objekte von fortwährenden Wirkungen auf die inneren Bewegungen begleitet wird; das Subjekt empfängt bei der Betrachtung der Objekte beständig Eindrücke, durch welche eine Hinneigung zu denselben erweckt und verstärkt oder eine Abneigung dagegen hervorgebracht und erhöht wird.

Wo ein inneres Verlangen nach einem Objekte rege geworden, ist die Betrachtung desselben auf der einen Seite zwar geeignet, durch Hervorstellung des mit ihm verbundenen Angenehmen die Heftigkeit der Begierde zu steigern, indem das der Vorstellung sich darbietende Objekt seine Reize in die Seele hineinwirft, die für ihre Aufnahme empfänglich ist; aber anderseits wird die Erkenntniß des Objektes nach den verschiedenen Beziehungen, die sich darbieten, auch theilweise entgegengesetzte Wirkungen hervorbringen können.

Der Macht der von ihnen ausgehenden Lockungen ist ein mehr oder weniger kräftiges Gegengewicht beigegeben, wodurch der Wille sie zu verhindern und abzuweisen in den Stand gesetzt wird.

In dieser Hinsicht verhält sich das Subjekt den Objekten gegenüber passiv; es hat es nicht völlig in seiner Gewalt, welche Vorstel-

lungen in ihm hervorgerufen und welche Begehrungen durch diese in ihm erweckt werden; indem die erkennbaren Eigenschaften und Eigenthümlichkeiten der Objekte ihre Beschaffenheit, wonach sie sowohl Förderndes als Verletzendes enthalten, der Seele bei ihrer betrachtenden Thätigkeit sich darbieten, kann das Subjekt ihren Einwirkungen sich nicht beliebig entziehen; es wird Erregungen erfahren, welche durch die gewonnenen Vorstellungen gegen oder ohne seinen Willen hervorgerufen werden. Aber es ist nicht durchaus oder nur passiv, sondern ist zugleich thätig, in seiner Hinwendung zu den Objekten, in Folge welcher eine Rückwirkung von diesen auf das Subjekt möglich geworden, und in der fortdauernden Beschäftigung mit denselben, welche darum in Beziehung auf die von ihnen ausgehenden Wirkungen eine diese zulassende Thätigkeit ist; es ist freie Thätigkeit, sofern es ihm möglich ist, sich von den Objekten loszumachen und sich von ihren Einwirkungen dadurch zu befreien, daß es sich anderen zuwendet, um die empfangenen Eindrücke zu verdrängen oder die möglichen zu verhindern.

Es kann sein, daß die von den Objekten ausgegangenen (durch die Vorstellungen vermittelten) Erregungen, weil sie besonders heftig sind, nicht dadurch geschwächt werden können, daß die entgegengesetzten Seiten der Objekte zur Vorstellung gebracht werden; das Objekt wirkt durch den Trieb so mächtig auf den Willen, daß dieser nicht anders von ihm loskommen kann, als wenn ein anderes Objekt an dessen Stelle das Subjekt innerlich so zu ergreifen vermag, daß ein anderer Trieb über den erregten die Ueberherrschaft erhält. Denn mit dem Eintreten eines anderen Verlangens ist nicht nothwendig immer auch eine Schwächung des früheren verbunden; diese wird vielmehr erst dann erfolgen, wenn es gelingen kann, dem entgegengesetzten ein entschiedenes Uebergewicht zu verschaffen.

Diese Möglichkeit ist aber darin begründet, daß die Erregungen in Folge einer zulassenden Thätigkeit des Subjektes eintreten; wie dieses sich einem Objekte zuwendet, so kann es sich wieder von ihm losmachen und mit seiner erkennenden Kraft auf ein anderes in derselben Weise, wie auf das vorige, sich hinrichten; wenn aber dieß, so wird in keiner Weise als unmöglich angenommen werden können, daß bei dieser neuen Thätigkeit erfolge, was sich bei der ersteren ergeben hat. Das Subjekt wird für diese Handlung eben solche Anregungen erhalten können, wie für jene. Es liegt der Grund einerseits in der Natur der Objekte, anderseits in der der Triebe, welche auf die ihnen

entsprechenden Güter gerichtet sind, wonach das Verlangen jedes einzelnen Triebes zu einem Grade sich steigern kann, daß er mit der Gewalt anderer Triebe das Gleichgewicht erlangt oder sie niederzuhalten im Stande ist; dazu kommt noch, daß die Rücksicht auf die Beschädigung, welche andere Triebe und Seiten des Wesens erfahren würde, und der Hinblick auf Vortheile, die nach andern Seiten sich ergeben, jedem Triebe oder Verlangen im Verhältnisse zu anderen Begehrungen die Vorherrschaft zuzuwenden im Stande ist. Das eine Objekt verliert im Verhältnisse zu anderen die Gewalt, die es durch den Trieb besaß, und der Wille gewinnt die Macht, sich für das andere zu bestimmen.

Das Subjekt kann diese oder jene Objekte für erwählenswerth erachten und Antriebe für dieselben gewinnen; es kann von Objekten sich frei machen, welche sein Herz in ihre Gewalt zu bekommen versuchen, und hat ebenso die Kraft, eine vorhandene Abneigung und ein inneres Widerstreben gegen sie zu überwinden; der Wille vermag sich gegen eine herrschende Neigung und für Etwas zu bestimmen, was dem Widerspruche eines wirklichen Verlangens begegnete. Wenn er sich aber gegen ein bestimmtes Objekt zu bestimmen vermag und wirklich bestimmt, so konnte er sich ebenso für dasselbe bestimmen und gegen dasjenige, für welches er sich entschied.

* Daß wir uns die geschehenen Handlungen zurechnen, d. i. deren Urheberschaft uns zuschreiben, und uns bewußt sind: die Handlung sei von unserem Willen ausgegangen, dem es ebenso möglich gewesen, sie zu unterlassen, diese Thatsache ist ohne die Voraussetzung der Freiheit ebenso unerklärlich, als das Bewußtsein der Freiheit, das wir vor und während der Handlung haben, indem wir wissen, daß wir die Handlung thun oder unterlassen, zu einer anderen, wenn sie auch auf ein geringeres Gut gerichtet wäre, uns entschließen, den Beschluß vor der Ausführung noch zurücknehmen, von der bereits begonnenen Handlung zurückgehen konnten, ohne sie zu vollenden. Vgl. oben S. 180. Nur das Geschehene kann nicht ungeschehen gemacht werden. „Daß einmal die That geschehen, der Entschluß gefaßt worden ist, läßt sich auf keine Weise rückgängig machen . . . . Indem die Möglichkeit des Anderswollens und Andershandelns, deren wir uns bewußt sind, zur Wirklichkeit wird, hebt sie als Möglichkeit sich auf, kann also als Möglichkeit des Anderswollens — und nur als solche ist sie Freiheit — niemals erscheinen, niemals gegenständlich werden. Wenn ich auch die Möglichkeit, einen gefaßten Entschluß zu ändern, dadurch bethätige, daß ich ihn wirklich ändere, so tritt doch an seine Stelle immer wieder ein anderer Entschluß, und es fragt sich mithin immer wieder, ob ich diese Aenderung auch zu unterlassen vermochte, ob ich auch anders konnte, — d. h. die Wirklichkeit des Anderskönnens ist niemals nachweisbar, weil es unmöglich ist, zugleich so und anders zu wollen und zu handeln, oder, was dasselbe ist, weil

das Anderskönnen eben ein bloßes Können, ein bloßes Vermögen ist, das als solches nur in seiner Bethätigung objektiv (aufweisbar) wird, aber gerade als Anderskönnen in seiner Bethätigung immer nur das Eine oder das Andere zu thun vermag. Und somit bleibt es dem Gegner der Freiheit immer unbenommen zu behaupten, daß mir dasjenige, was ich nicht gethan (beschlossen) habe, in Wahrheit auch zu thun unmöglich gewesen sei, — d. h. es bleibt ihm unbenommen, das Bewußtsein des Anderskönnens und damit die Freiheit für eine Illusion zu erklären. Es fragt sich nur, welche Gründe sich beibringen lassen, um diese Behauptung zu rechtfertigen &c." Ulrici, Gott u. d. Natur.

Durch die Erkenntniß gewinnen wir die Herrschaft über die Objekte und mittelbar über die Triebe.

* Thomas v. A. S. th. 1. qu. 83. art. 1. c.: Homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero iudicio potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia. Et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est. Vgl. J. Huber a. a. O. S. 37.

Die Außenwelt erhält alle Gewalt durch die Vorstellungen, die wir von ihr uns bilden; nur so weit sie in die Erkenntniß aufgenommen und zu einer Innenwelt umgestaltet ist, kann sie auf den Willen einwirken. Dieser wird zum Handeln angeregt durch die Reize, welche von den gewonnenen Bildern oder Vorstellungen der Objekte ausgehen.

Wir vermögen uns von der Außenwelt dadurch zu befreien, daß wir sie unserer Betrachtung unterziehen und uns mit dem Resultate unserer geistigen Thätigkeit gegen sie wenden; wenn sie, in uns eindringend, sich unser zu bemächtigen versucht, bemächtigen wir uns ihrer, indem wir das in uns Aufgenommene denkend verarbeiten und unsere Thätigkeit nach Außen oder den Einfluß der Objekte auf unseren Willen von der Gestaltung, die wir ihnen geben, abhängig sein lassen.

Wir unterscheiden die Objekte und erkennen ihre Bedeutung für unser Streben; um uns selbst und unsere Bedürfnisse und die verschiedenen Forderungen unseres Wesens wissend, sind wir im Stande, die Angemessenheit der Objekte für sie zu erkennen oder die erkannten Objekte nach ihrem Verhältnisse zu uns zu beurtheilen, womit zusammenhängt, daß wir die Dinge nach ihren verschiedenen Beziehungen unter sich oder das Verhältniß erkennen, in welchem die Objekte selbst unter einander stehen.

Wir erkennen die Objekte und wissen um unser Erkennen; wir unterscheiden das in uns aufgenommene Bild des Objektes von dem Objekte und setzen es diesem und anderen Objekten und ihren Bildern gegenüber, wodurch wir zu einem besseren Verständnisse derselben fortschreiten und eine Erweiterung unseres Erkennens gewinnen; durch Zusammenstellung und Vergleichung, durch Trennung und Verbindung vermögen wir unsere Gedanken und Vorstellungen beliebig umzugestalten.

Wir können die Triebe selbst und ihre Begehrungen dadurch, daß wir sie uns gegenständlich machen, schwächen und zurückdrängen oder steigern und ihre Gewalt erhöhen; wir unterscheiden die verschiedenen Begehrungen unserer Seele und betrachten sie in ihrem Verhältnisse zu der Nothwendigkeit und zu dem Zwecke, den wir verfolgen; wir unterscheiden das Angenehme von dem Nothwendigen in ihren Forderungen und wissen den Widerstreit, in den sie dadurch untereinander treten, durch Hervorhebung der einen oder andern Seite zu lösen.

Wenn aber der Mensch durch die Kraft seines Geistes von den äußern Objekten und selbst von seinen inneren Erregungen in solcher Weise sich zu befreien und Macht über sie zu gewinnen vermag, so ist die gewonnene Erkenntniß doch in Beziehung auf ihren Inhalt nicht von der Willkür des erkennenden Subjektes abhängig. Wir sind bei aller Thätigkeit doch nur thätig, um die Wahrheit aufzunehmen, in die objektive Wahrheit einzugehen, sie in unseren Besitz zu bekommen. Je mehr unsere Erkenntnisse der Wahrheit entsprechen, um so mehr sind sie nothwendig, oder besitzen sie den Charakter der Nothwendigkeit im bezeichneten Sinne. Es gilt dieß von beiden Arten der Erkenntniß der aposteriorischen und der apriorischen; die aus der sinnlichen Anschauung und Erfahrung gewonnene Erkenntniß besteht in der Anerkenntniß des Thatsächlichen, das, indem es uns gegenübertritt, zu seiner Anerkennung nöthigt; die andere Erkenntnißweise aber hat ihre bestimmte, nothwendige Ordnung in den Gesetzen des Denkens und in den objektiven Gründen, welche den denkenden Geist sich unterwerfen.

Die Denkwillkür muß dahin beschränkt werden, daß wir zu den verschiedenen Objekten der sinnlichen und übersinnlichen Welt betrachtend uns hinwenden und die gewonnenen Vorstellungen und Erkenntnisse durch Vergleichung und Verbindung weiterbilden können. Es kann darum, weil wir bei dem Forschen nach Wahrheit in verschiedener Weise thätig sein können, freilich gesagt werden, daß es von

uns abhänge, von welcher Art und welchem Werthe die Erkenntnisse seien, die wir uns aneignen; aber dieser Umstand ist hier von untergeordneter Bedeutung, wo es sich bloß darum handelt, ob wir uns der Anerkenntniß des Thatsächlichen oder des zur Erkenntniß Gegebenen uns beliebig entziehen können.

Die Erkenntniß, durch welche das Handeln bedingt ist, hat, wie wir sagten, das Objekt für das Subjekt zu vermitteln, d. h. die Objekte für die individuellen Bedürfnisse des Subjektes aufzusuchen oder die Richtung zu bezeichnen, in welcher der Wille jedes Mal thätig sein soll, um die in den Trieben sich erhebenden Forderungen zur Erfüllung zu bringen.

Damit ist das andere Moment bezeichnet, welches bei der Willensbestimmung noch besonders in Betracht zu ziehen ist, das zwischen dem Erkennen und Wollen des Objektes Vermittelnde. Damit eine Handlung vom Willen vollbracht werde, muß dieselbe einem Verlangen der menschlichen Seele begegnen, welches durch sie eine Befriedigung findet; dadurch daß ein solches Verlangen vorhanden ist oder rege wird, das durch die Handlung befriedigt werden kann, wird die Ausführung durch den Willen (actus secundus) ermöglicht. Dieser kann nur handeln, wenn er durch die Forderung eines Triebes dazu angeregt wird, oder kann nur dazu sich bestimmen, wozu er durch diese angeregt wird; er ist immer getrieben von den Trieben.

Die Erkenntniß wirkt auf die Triebe; aus den Vorstellungen erwachen die Begehrungen. Wenn aber auch diese von den Vorstellungen ausgehenden Erregungen nicht durchaus in unserer Gewalt stehen, so vermögen wir doch durch die geistige Thätigkeit uns über sie zu erheben und den Forderungen eines Triebes gegenüber die Liebe zu anderen Objekten zu erwecken (s. oben S. 201 ff.): wir können den sinnlich fühlbaren Erregungen höhere Güter entgegensetzen und aus dem Hinblicke auf den höheren Werth derselben das Verlangen der Seele nach ihnen beleben. Die Hingezogenheit aus Werthschätzung ohne Begleitung einer sinnlichen Erregung, das Verlangen der höheren geistigen Triebe kann über die Begehrungen, welche durch das sinnliche Gefühl unterstützt werden, das Uebergewicht erlangen; was für den Willensentschluß maßgebend ist, ist die Aussicht auf die aus dem Gute entspringende Befriedigung des Wesens und der Reiz, mit welchem das Gut auf die für dasselbe empfängliche Seele wirkt, — welcher Reiz die sinnliche Natur berühren kann, aber nicht nothwendig überall berührt. Das Wesentliche ist das aus Werth-

schätzung hervorgehende Verlangen nach dem Gute; die sinnliche Erregung ist etwas Hinzukommendes, Zufälliges, welchem als unterstützendem Momente immerhin eine große Bedeutung beizulegen ist, welches aber, sofern es der vorwiegenden Sinnlichkeit entspringend die höheren Kräfte niederzuhalten und den Geist der Leiblichkeit dienstbar zu machen die Tendenz hat, für das Handeln die hauptsächlichsten Gefahren und Schwierigkeiten erzeugt.

Die hier hervorgehobene Thatsache, daß die Willensbestimmung nicht unmittelbar der Erkenntniß folge, sondern dem durch die Erkenntniß hervorgerufenen Verlangen (eines Triebes), ist von höchster Wichtigkeit für die Lehre von der Willensfreiheit, indem sie den Grund enthält, warum wir durch die Erkenntniß in der Entschließung nicht der Art gebunden sind, daß wir immer auch nach der richtigen Erkenntniß handeln müßten. Wir können vielmehr der klarsten Erkenntniß zuwider uns bestimmen; wir können einen Zweck als gut und sehr gut erkennen, ohne daß wir deßhalb auch zur Ergreifung desselben uns entschlössen; wir geben anderen Zwecken, welche vorliegen, den Vorzug, indem wir bei Bestimmung dessen, was zu erwählen sei, unsere Liebe oder das Verlangen, das uns treibt, zum Ausgangspunkte nehmen.

* Gegen die Behauptung eines solchen Zusammenhanges von Erkennen und Handeln, wonach das Letztere mit Nothwendigkeit aus dem Erkennen hervorgehe und das als gut Erkannte unmöglich nicht gewollt werden könne, das Böse also allein aus dem Irrthume zu erklären wäre, hob schon Aristoteles (bes. im 7. Buche d. Ethik) die Thatsache der Freiheit hervor; das Böse wie das Gute, bemerkt er, stehe in unserer Gewalt; wir können gegen unsere bessere Erkenntniß handeln, wenn wir das besondere Urtheil, nach welchem gehandelt werde, durch die dazwischen tretende Begierde beeinflussen lassen.

* Thomas v. Aqu. S. de Verit. qu. 24. a. 2 sagt: Ad operationem nostram tria concurrunt, sc. cognitio, appetitus et ipsa operatio. Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis iudicium. Est enim appetitus de particulari operabili, iudicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitus. Sed iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitus. Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi, ut tunc, bonum esse fornicationis actum, et sub specie boni ipsum eligit. Nullus enim intendens ad malum operatur. Appetitum autem, si non sit aliquid prohibens, sequitur motus vel operatio. Et ideo, si iudicium cognitivae

non sit in potestate alicuius, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate eius et per consequens nec motus vel operatio absolute. Iudicium autem est in potestate iudicantis, secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim, quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur et cognoscit habitudines rerum, de quibus iudicat et per quas iudicat.

Da der Wille nur handelt, wenn das Objekt einem Verlangen in uns begegnet, so ist es immer dieses Verlangen, von welchem die Bestimmung des Willens für ein Objekt abhängt. Dasselbe leitet uns bereits, wo wir die Objekte unserer Betrachtung unterwerfen, und wenn wir verschiedene Weisen oder Möglichkeiten des Handelns vor uns sehen, wenn unser Verlangen in mehrfacher Richtung auseinandergeht, so kommen wir zu einem Entschlusse dadurch, daß wir die eine Befriedigung der anderen entgegenhalten oder untersuchen, welches Verlangen vor dem anderen zu berücksichtigen sei, welches unserem Glückseligkeitsbedürfnisse mehr entspreche und auf einen besseren Beitrag zu dessen Befriedigung gerichtet sei. Das Urtheil, welches dem Handeln vorausgeht, ist aber ein freies, da das Verlangen, welches dabei das entscheidende Moment ist, in unserer Gewalt liegt, von uns zugelassen oder hervorgerufen, nicht zurückgedrängt, sondern durch eigene Thätigkeit genährt und im Weiteren zum Ausgangspunkte für das Urtheil genommen worden ist. Nothwendig ist dieses Urtheil in so fern, als wir nicht ohne dasselbe handeln können, wie der h. Bernhard a. a. O. sagt: Habet voluntas, quocunque se volverit, semper comitem rationem, non quod semper ex ratione, sed quod nunquam absque ratione moveatur, ita ut multa faciat per ipsam contra ipsam, c. 2, n. 3.

* Wenn es geschieht, daß auch unbewußte Beweggründe oder Triebfedern im Geiste wirken, so ist zu bemerken, daß dieselben „nie so stark sind, als wie die bewußten, was wir sehr oft selbst erfahren haben, wenn wir nach einer mißlungenen Wahl uns gestehen müssen, daß die Erinnerung an dieses oder jenes uns wohl anders bestimmt hätte. Der Geist wählt als bewußter und ist darum hier zunächst und am meisten vom Gewußten geleitet.“ J. Huber a. a. O. S. 9—10.

Auf der andern Seite wird daraus, daß wir vielfach nicht allein ohne vorausgehende Ueberlegung handeln, sondern sogar ohne zu wissen, was wir thun, daß also manche Thätigkeiten ganz unfreie sind, kein Argument gegen die Freiheit des Willens, dem diese Akte nicht angehören, hergenommen werden können. S. Ulrici a. a. O. Im Uebrigen kann die Berufung auf unbekannte und unerkennbare Triebfedern, die Behauptung, daß der innere Zustand unseres Wesens, das wir selbst nicht bis in alles Einzelne durchschauen, in jedem Mo=

mente ein durchaus bestimmter, das Handeln nur das Hervortreten dieser individuellen Bestimmtheit sei u. dgl., nicht weiter in Betracht gezogen werden; es wird sich nur darum handeln können, den Obersatz des Determinismus, auf welchen diese Behauptungen sich gründen, zu untersuchen und zu sehen, wie weit das Causalitätsprincip seine Anwendung finden könne, worüber wir besonders auf die schon öfters angeführten Schriften von J. Huber und H. Ulrici verweisen. Was die zur Bekräftigung der Lehre von der allgemeinen Herrschaft dieses Gesetzes hervorgehobenen äußeren Thatsachen betrifft, die Erscheinungen einer gewissen Gesetzmäßigkeit, mit der sich freie Handlungen in bestimmten Zeitabschnitten innerhalb größerer Gebiete der menschlichen Gesellschaft wiederholen, so haben die erst seit Kurzem hierüber eröffneten Untersuchungen nicht zu erweisen vermocht, daß ihnen eine andere Bedeutung zukomme, als die Beschränktheit der menschlichen Willensfreiheit zu bestätigen und noch mehr in's Licht zu stellen. Einen schätzenswerthen Beitrag zur moralstatistischen Literatur lieferte neuestens der eben genannte Verf. d. Schr. über die Willensfreiheit J. Huber in: „Studien. Philosophische Schriften. München 1867", S. 313 ff.

* Wir kommen oft nicht leicht zu einem Entschlusse; wir schwanken längere Zeit zwischen mehreren Möglichkeiten hin und her und wissen nicht, nach welcher Seite wir uns wenden sollen, da wir von den verschiedenen Objekten angezogen werden und das eine nur erwählt werden kann mit Aufgebung der anderen; aber wir wissen, daß dieser Zustand durch unsere Thätigkeit sowohl herbeigeführt worden ist, als auch aufgehoben werden kann; wir sind uns der Möglichkeit bewußt, dieses oder jenes zu ergreifen und den Weg nach einer Seite durch unsere Entscheidung zu eröffnen. Huber bemerkt hierüber: „Wäre der Mensch schlechthin von Beweggründen abhängig und müßte er immer dem stärksten, ob er nun bewußt oder unbewußt auf ihn wirkt, folgen, so scheint die Unschlüssigkeit, das Ueberlegen und Abwägen der Wahlobjekte unmöglich zu sein; denn im Moment müßte der stärkste Beweggrund ihn auf seine Seite ziehen, wie der Stein, nachdem ihm der Stützpunkt entzogen ist, im Moment zur Erde gezogen wird. Diese Unschlüssigkeit, dieser Zweifel selbst beweist, daß der Geist über die Motive sich erheben und ihrer Anziehung widerstreben kann. Der physische Conflict, sagt Wirth (System der speculativen Ethik, S. 73), hat in jedem Moment sein bestimmtes Resultat, dieses Resultat kann selbst noch ein sich widersprechendes sein und ist dann nur Stadium der Krisis, aber jedes folgende Stadium und das Endresultat sind schlechthin bestimmt durch das Vorangehende. Der Geist aber kann in jedem Moment den ganzen Proceß wieder abbrechen und Alles wieder auf den Anfang stellen, um aus dem reinen Denken das concrete Wollen zu setzen."

Es ist kein anderer Grund zu finden, warum der Wille nach dieser oder jener Richtung sich bestimmt, als der Wille selbst; er gibt sich die Richtung selbst, indem er aus sich festsetzt, welche Weise die geeignetste sei, um den Glückseligkeitstrieb zu befriedigen. Er ist sich selbst der Grund und ist darum gewissermaßen grundlos, sofern nämlich, dieß oder Anderes zu wollen, von Nichts abhängt, als von ihm; die Gründe seines Handelns sind, was er dazu macht, und er macht sich jene, die er will. Stat pro ratione voluntas.

Wenn aber der Wille sich und seine Thätigkeit in der Gewalt hat, so wird doch die bestimmte Richtung der Thätigkeit, die aus wiederholter Entscheidung gewordene Zuständlichkeit nicht ohne großen Einfluß auf das folgende Handeln sein; diese sich gegebene Richtung wird bestimmend auf das Handeln einwirken, und die einzelnen Thätigkeiten werden die Bedeutung haben, diese Richtung oder die Liebe des Herzens zur Erscheinung zu bringen; vgl. Mt. 12, 33: Aut facite arborem bonam, et fructum eius bonum; aut facite arborem malam, et fructum eius malum; si quidem ex fructu arbor agnoscitur; 35: Bonus homo de bono thesauro (cordis sui) profert bona; et malus homo de malo thesauro profert mala.

* Worüber Augustinus, Enchirid. K. 15, (vgl. De Serm. Dom. in m., 2. B.) mit der Erklärung von J. B. Faure und den Anmerkungen des Herausgebers nachzusehen. Ceterum, wird von diesem bemerkt, si ῥῆσις ex ordine physico ad moralem traducatur, hoc discriminis animadverti debet: nullam arbori malae in ordine physico vim inesse, qua semet a carie vitioque eximat; at vero arborem malam, voluntatemque peccato addictam hac in ordine morali facultate, divina aspirante gratia, potiri. Unde Christi effatum Matth. XII. 33.: aut facite arborem bonam et fructum eius malum. Quibus illustrandis egregie conferunt quae Irenaeus scribit lib. IV. cap. IV. „Homo vero rationalis, et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus, et suae potestatis, ipse sibi causa est, ut aliquando quidem frumentum, aliquando autem palea fiat.“ Et Augustinus in Act. con. Felicem lib. II. cap. IV.: „Habet unusquisque in voluntate aut eligere quae bona sunt et esse arbor bona, aut eligere quae mala sunt, et esse arbor mala .... Hoc ergo Dominus dicens, aut facite illud aut illud, ostendit esse in potestate quid facerent.“ Tum serm. CCLII. cap. VI.: „Homini autem dedit Deus liberum arbitrium, et si vult homo, heri fuit palea, hodie fit frumentum: si a verbo Dei se avertat, hodie fit palea.“ Enchiridion de fide, spe et car. S. Aurel. Augustini — a J. B. Faure illustratum. Neapoli 1847.

Die Thätigkeit des Willens ist durch das Motiv bedingt; indem er die Forderungen des Nothwendigkeitsgesetzes auszuführen hat, müssen die Objekte des Handelns als dem Zwecke des Wesens entsprechende erkannt werden. Das Motiv, welches das Resultat dieser die Ausführung ermöglichenden Thätigkeit ist, hat die Bedeutung, die Objekte mit den Forderungen der Triebe dadurch zu vermitteln, daß jene sich diesen als Befriedigung bringende darstellen.

Indem die in den Objekten für Befriedigung der Triebe gegebenen Elemente erkannt werden, tritt in diesen ein Verlangen nach diesen Objekten ein, wodurch es dem Willen möglich wird, sich für dieselben zu bestimmen (nil volitum quin praecognitum). Die Erkenntniß der Objekte ist mit einer Wirkung auf die Triebe verbunden, von welchen der Wille die Impulse zum Handeln (in der Richtung

auf die Objekte) empfängt. (Thomas: Voluntas ab intellectu movetur secundum rationem obiecti oder Intellectus movet voluntatem quantum ad determinationem actus — sicut praesentans ei obiectum suum, dagegen Voluntas a se ipsa movetur, quantum ad exercitium actus secundum rationem finis und Voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus, Summ. 1. 2. art. 1—3.)

Es ist daher das Motiv zu bestimmen als das aus der Betrachtung der Objekte gewonnene Moment, welches den Willen durch die Triebe, auf welche es eine bewegende Kraft äußert, für die Objekte bestimmt, oder das Motiv des Handelns ist die Vorstellung eines Gutes, die auf die Triebe so zu wirken vermag, daß der Wille zur Ergreifung des vorgestellten Objektes schreitet. Es ist die auf den Trieb wirkende und durch den Trieb den Willen zum Handeln bestimmende Vorstellung.

* Die Absicht ist die Richtung des Willens auf einen Zweck (Thomas S. 1. 2. qu. 12. art. 1. vgl. Rietter, Brev. 2c. S. 145 ff.) oder das Wollen eines Zweckes, das Motiv das, was uns bestimmt, den Zweck in unsern Willen aufzunehmen. Ueber das Verhältniß des Motivs zum Zwecke vgl. Epitome Theol. moral. concinn. a D. J. A. Stapf, ed. J. V. Hofmann, I, S. 82: Motus momentum illud est, quo ad operandum impellimur, finis autem nomine significamus desiderabile quid, ex actione proventurum . . . Veruntamen facile contingere potest, ut finis motivi instar sit, cum repraesentatio eventus desiderabilis ita animum tangit, ut hac cogitatione ad agendum iudicatur. Richtig wird das Motiv bestimmt von Th. Simar, Lehrb. d. kath. Moraltheol., Frbrg. i. B. 1867: „Motiv des Handelns nennt man den in der Seele des Menschen vorhandenen bewußten Trieb, welcher sein Wollen in irgend einer Richtung in Bewegung setzt, und so die freie Selbstentscheidung veranlaßt. Motiv und Absicht sind demnach nicht identisch; aber sie stehen in einer nothwendigen inneren Beziehung zu einander. Ein unwillkürliches, d. h. unmotivirtes Wollen gibt es nicht. Jeder Absicht liegt ein Motiv zu Grunde, und dieses erhält in jener seine concrete Offenbarung und Befriedigung." Gewöhnlich sprechen sich unsere Moralbücher mit großer Zurückhaltung, sehr unbestimmt und ungenau über diesen Punkt aus, der wenigen anderen an Wichtigkeit nachsteht.

Das Motiv in seinem Verhältnisse zum Willen besonders betrachtet, muß sowohl eine Abhängigkeit des Willens vom Motive, als des Motives vom Willen behauptet werden. Das Motiv bestimmt den Willen und wird von ihm selbst bestimmt. Der Wille ist nämlich abhängig vom Motive, sofern dieses seinen letzten Grund im Nothwendigkeitsgesetze hat und ohne das Motiv das Handeln nicht zu Stande kommen kann; aber welchen Motiven der Wille folge, hat er selbst zu bestimmen, und es ist sein eigenes Werk, nach welchen er sich bestimme, oder von welchen er sich bestimmen lasse. Darum der

Mensch für das Motiv seines Handelns verantwortlich gemacht werden muß. Es ist das Freieste und der eigentliche Grund der Freiheit unserer Handlungen, und indem diese durch das Motiv als ihre Wurzel in die innerste Natur des Menschen, ihren Lebensgrund, hineinreichen, ist es das Motiv, welches Zeugniß gibt von der höheren oder niederen Richtung, welche das Naturverlangen erhalten hat.

* Nach Thomas sind die Akte, aus denen ein einzelnes Werk wie aus seinen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, der Reihe nach folgende (theils zum ordo intentionis, theils zum ordo executionis gehörende): a. simplex cognitio finis allicientis voluntatem, die Liebe zum Zwecke aus der Erkenntniß; b. simplex volitio finis, das Wollen des Zweckes, das Wohlgefallen an einem vorgestellten wirklichen oder scheinbaren Gute; c. iudicium und efficax intentio, die Richtung auf den Zweck, sofern er durch Mittel zu erreichen ist; d. consilium oder consultatio, Berathschlagung über die Mittel (eubulia und synesis); e. consensus voluntatis approbans media proposita; f. electio mediorum (mit dem iudicium practicum s. discretivum mediorum); g. imperium zur Anwendung der Mittel; h. usus activus u. passivus — Anwendung der Kräfte; i. assecutio s. fruitio finis.

Indem der Wille durch fortwährende innere und äußere Anregungen die Richtung auf die Objekte erhält und zum Handeln angetrieben wird, sieht er sich in dem Gesetze des Gewissens einen Führer beigegeben, der ihn auf dem Wege zur Glückseligkeit leiten und bewahren will; seinem hohen Ziele zustrebend, wird er alle Güter, die ihm übergeben sind, in ihrer Bedeutung für den Zweck erkennen und demselben dienstbar machen; er wird um so gewisser die den Zweck fördernden Mittel ergreifen, je weniger er der richtigen Erkenntniß entbehrt und von Seiten der Objekte des Handelns in seinem Laufe aufgehalten und gestört wird. (Oben S. 198.) Aber er empfängt zu gleicher Zeit auch Sollicitirungen von einer andern Seite, aus dem Herzen nämlich, in welchem das Verlangen nach der Glückseligkeit im Besonderen hervortritt; es ist das Bedürfniß der Lust und Freude, der Ruhe des Genusses, welches freilich in der zur Vollendung führenden Gesetzeserfüllung einzig seine wahre Befriedigung findet, aber auf dieselbe nur gerichtet ist, sofern sie die Frucht des Angenehmen hervorbringt. Das Herz verlangt nach der Frucht der auf die Vollendung gerichteten Thätigkeit nicht als Frucht dieser Thätigkeit, sondern es verlangt nur nach dieser Frucht, d. i. nach dem Angenehmen als solchen.

* Das Herz ist blind in seinem Verlangen; während das Gewissen seine Forderungen auf das richtet, was das erkannte Gesetz als den Weg zum Ziele bezeichnet, verlangt das Herz nach dem Angenehmen ohne Rücksicht auf ein an-

deres Ziel; es sieht nicht darauf, woher das Angenehme komme, und macht ebensowenig einen Unterschied zwischen wahrer Glückseligkeit und der Lust der Täuschung.

Es kann nun keine Frage sein, daß das Angenehme, das das Herz sucht, auch auf anderen Wegen, als dem des Gesetzes, gefunden werden kann, daß das dem Herzen eröffnete Gebiet von Befriedigung sich weiter ausdehnt, als das vom Gesetze des Gewissens umschriebene, daher das delectabile latius patet quam honestum, wenn wir unter letzterem die nach dem Gesetze geordneten Handlungen begreifen. Die Begehrungen der Triebe gehen auseinander; neben den Forderungen des Nothwendigen erheben sich die des Angenehmen, neben den niederen die höheren ꝛc., wie Thomas dieß, mit besonderer Rücksicht auf die wirkliche Beschaffenheit des Menschen, hervorhebt S. 2. 2. qu. 29. art. 1. c.: Contingit unius hominis cor tendere in diversa. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo secundum diversas potentias appetitivas sicut appetitus sensitivus plerunque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Galatas 5.: Caro concupiscit adversus spiritum. Alio modo in quantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit, quae simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus.

Die Freiheit im sittlichen Sinne als Vermögen, zwischen Gut und Bös zu wählen, ist in dem Gegensatze von Gewissen und Herz gegründet. Wie dem Menschen von Natur das Gesetz innewohnt, so enthält die Anlage des Herzens, welches ihn für die höchste Beseligung im Besitze des höchsten Gutes befähigt, für ihn die Möglichkeit und in der Lust die Gefahr, des höchsten Gutes verlustig zu gehen und selbstverschuldeter Unseligkeit zu verfallen.

* Nach K. Werner a. a. O. S. 282 ist die sittliche Freiheit auf den Gegensatz zwischen Natur- und Geisteswelt zurückzuführen; „beide Welten trägt der Mensch in sich selber, und von seiner Entscheidung hängt es ab, welche Ordnung zur bestimmenden Macht seines Lebens werden solle, — ob er in gewohnter Selbstlosigkeit sich als ein Unfreier von den gebundenen Mächten des Naturdaseins beherrschen lassen, oder ob er, im Geiste lebend, seine angeborene Freiheit über dem Naturdasein behaupten wolle."

In der Nachgiebigkeit des Willens gegen die Lust beim Widerspruche des Gewissens wird das Lust verschaffende Gut der Welt zum Ziele des Strebens gemacht; das Herz sucht zur Ruhe zu kommen in den untergeordneten Gütern. Die Befriedigung der Lust in dem Genusse der irdischen Güter ist der höchste Zweck, das Begehren der

Lust das höchste Gesetz; die vom höchsten Gesetzgeber festgesetzte Ordnung wird zerstört, das niedere Gut in einer seiner Bestimmung zuwiderlaufenden Ordnung mißbraucht und der Zweck des Lebens vereitelt. Die in den vergänglichen Gütern gesuchte Glückseligkeit ist selbst eine vergängliche und flüchtige; sie ist eine unwahre, weil sie die Erwartungen, welche ihre Lockung erweckt hatte, nur unvollkommen, nur zum geringsten Theile befriedigt, weil dann die Befriedigung den Keim neuer und größerer Unruhe in sich birgt, endlich ihre Verkehrtheit und Verderblichkeit dem Menschen in den Früchten, die sie trägt, offenbar macht, indem sich in nachfolgenden Uebeln die Störung der Ordnung des eigenen Wesens sowohl als die Störung der äußeren Ordnung, die sich gegen ihn wendet, fühlbar macht und das verletzte Gewissen in der Forderung der Rache des Gesetzes ihm seine Unwürdigkeit unaufhörlich vorhält und seine Straffälligkeit verkündet.

Aber wenn auch die allein wahre und höchste Befriedigung des Herzens auf dem vom Gewissen gewiesenen Wege zu erlangen ist, so kann doch der Wille dem Verlangen nach verkehrter Befriedigung, den Forderungen des Herzens folgen, welche das Gewissen verwirft. Diese entgegengesetzten Forderungen des Angenehmen sind in Bezug auf die Macht, welche sie dem Willen gegenüber besitzen, in Bezug auf die Gewalt, mit der sie auftreten können, hinter denen des Gewissens durchaus nicht zurückstehend, vielmehr der Natur der Sache nach solche, die leichter und sicherer, als die starren Forderungen des Gewissens, eines Erfolges sich zu erfreuen haben, wie ja die Lust des Angenehmen mit der Erfüllung des Gesetzes darum verbunden ist, damit dem Willen durch das Angenehme die Vollziehung des Nothwendigen erleichtert und gesichert werde.

Da der Mensch immer an der Erreichung des Zweckes zu arbeiten und zum Besitze des höchsten Gutes durch eine Reihe von Handlungen, in denen er die für den höchsten Zweck der Vollendung geordneten Güter ergreift, durch eine Menge von Mittelbestimmungen sich zu erheben hat, also das unmittelbar Gegenwärtige und Vorliegende bei allen Thätigkeiten das Mittel-Objekt ist, während das Objekt der Glückseligkeit selbst für ihn noch in der Ferne liegt, so tritt die Glückseligkeit, welche die Mittel-Objekte dem Willen verheißen, als eine erst in der fernen Zukunft ihm zu Theil werdende vor ihn, wenigstens vorherrschend, indem zwar wohl die einzelnen Handlungen der Gesetzestreue auch dem Bedürfnisse des Herzens unmittelbare Befriedigung bringen, im Allgemeinen aber das vorgelegte Tagewerk als

ein schwieriges und mühevolles erscheint. Doch noch abgesehen von diesem letzteren in der wirklichen Beschaffenheit der menschlichen Natur gegründeten Umstande konnten den das höchste Ziel vermittelnden Objekten gegenüber andere Objekte mit der Verheißung unmittelbarer Befriedigung vor den Menschen treten und durch Erregung der Lust des Herzens dem Willen als nothwendig zu ergreifende sich darbieten; wenn auch die ersteren als ebenso unmittelbar erfreuende erkannt werden, so kann das Herz gleichwohl für gerade diese Befriedigung in höherem Grade eingenommen werden; denn das Herz wendet sich allem Angenehmen zu, wenn dieses nur seine Neigungen zu erwecken und auf sich zu lenken weiß. Daß in diesem Falle die vom Gesetze gebotenen Güter neben der unmittelbaren Befriedigung noch die Verheißung der wahren (künftigen) Glückseligkeit für sich haben und außerdem durch die nachdrückliche Forderung des Gewissens dem Willen nahe gelegt werden, würde höchstens dann eine Willensbestimmung für das verbotene Gut als unmöglich erscheinen lassen, wenn die Erkenntniß, durch welche die Objekte ihren Weg an den Willen nehmen, keine Trübung und Schwächung durch Täuschung, Bethörung und Berückung erfahren könnte. Die erregte Lust wird dem Willen bei der Vornahme der Prüfung des Nothwendigen bestechend und täuschend zur Seite gehen, so daß ihre Nothwendigkeit gegen die anderseitige oder die vom Gewissen erhobene Forderung eines anderen Gutes sich zu behaupten und am Ende den Willen so auf ihre Seite zu ziehen im Stande ist, daß er nach ihren Eingebungen zum Handeln sich bestimmt.

Wo dagegen die Lockungen der Lust einem in Folge ungeordneter Befriedigung ihr (der verkehrten Lustbefriedigung) zugeneigten Herzen, dem der Wille durch Eingehen auf die früheren Forderungen die Macht über die Forderungen des Gewissens zugestanden, einer bereits getrübten Erkenntniß des höchsten Gutes, einem fast ausschließlich dem unmittelbar Gegenwärtigen und Sinnenfälligen zugewandten Sinnen und Trachten des Menschen begegnen, wo die Lockungen ferner das anderseitig verheißene Gut als ein in der Gegenwart statt Befriedigung Schmerzen und Mühen bietendes und erst in einer ferne liegenden Zukunft Beglückung bringendes darstellen können, endlich ihre eigene Gefährlichkeit und Verderblichkeit den Augen des Geistes unter dem blendenden Scheine der Beglückungen, die sie bieten, zu verhüllen vermögen: da wird die Gefahr des Unterliegens und Nachgebens den Forderungen des Herzens gegenüber sehr groß sein, und der Sieg der Lust über die Forderungen des Gewissens

nicht zu den entfernteren Möglichkeiten gehören, sondern mit aller Wahrscheinlichkeit wirklich erfolgen. Nicht allein übt das Nächstliegende auf ihn einen größeren Einfluß wegen der Unmittelbarkeit der Eindrücke, sondern es besitzt auch Gewalt über ihn wegen der Beschaffenheit der Natur, wonach er in verkehrter Anhänglichkeit der Welt zugewandt ist, womit die Geschwächtheit der Erkenntniß des Uebersinnlichen, die Verdunkelung des Geistes, die Getrübtheit des Lichtes der Vernunft in Verbindung steht. Es kann aber auch geschehen, daß der Mensch, der im Besitze der wahren Erkenntniß des höchsten Gutes ist, auf dessen einstigen Besitz verzichtet und dem in der Gegenwart liegenden vergänglichen Gute den Vorzug gibt, da dessen Reize so mächtig sind, daß er nur schwer ihnen zu widerstehen und sich dagegen den Schwierigkeiten, mit welchen die Erlangung des höchsten Gutes verbunden ist, zu unterziehen vermag.

* Plurimi etsi sciant qua in re beatitudo vera sit quaerenda, et quibus viis ad eam sit perveniendum: tamen mollitie quadam animi refugiunt laborem et molestiam, quam sibi in ea persequenda imaginantur, et propter illam verae beatitudini summoque bono renuntiant, temporali voluptate contenti. Malunt enim tempore huius vitae indulgere suis cupiditatibus et aleam futurorum subire, quam eas hic coërcere et postea vitam praestolari beatam. Qua in re infinitam fascinatae mentis insaniam demireris, praesertim cum non solum omni beatitudine sint carituri, sed etiam summis miseriis involvendi. Nemo tamen etiam ex istis est, qui non appetat beatitudinem saltem actu inefficaci, optando se beatum, etsi media opportuna adhibere nolit. Unde nec illi ita renuntiat, quin saltem eius aliquam partem vel umbram sectetur. Etsi enim se desperet, se perfectam beatitudinem unquam assecuturum, quae est status omnium bonorum congregatione perfectus, ut Boëtius ait (De consolat. philos. lib. III. prosa 2), nititur tamen quantum commode potest, ut ad eam proxime accedat, accumulando omnia huius vitae bona, divitias, honores, voluptates et omnes molestias studiose declinando, ex horum congerie fingens sibi quamdam beatitudinis speciem. In quibus enim haec omnia simul iuncta reperiuntur, ii vulgo beati iudicantur, iuxta illud Ps. 143, 15: Beatum dixerunt populum, cui haec sunt; nempe quae ante commemorat: liberi pulchri, pretiosa supellex, cellaria plena, successus prosperi, opes, honores. Tale est iudicium vulgi, quod, quia spiritualia bona non percipit, sola corporalia aestimat. Leon. Less. De summo bono lib. I. c. 2.

Da aber der Wille nicht bloß vor die Möglichkeit, dem Gesetze oder der diesem widerstreitenden Lust des Herzens zu folgen, gestellt ist, sondern auch zwischen mannigfachen guten sowohl als bösen Eingebungen des Herzens zu wählen hat, so hat er die Möglichkeit, neben und außer der Verneinung des Bösen in verschiedener Weise das

Gute zu üben, oder das Vermögen, zwischen verschiedenem Guten zu wählen, wie umgekehrt der dem Gesetze widersprechende und der Lust nachgebende Wille dieses oder anderes Böse erwählen kann. So geht also die Willensfreiheit des vernünftigen Geschöpfes keineswegs in dem Vermögen der Wahl zwischen Gut und Bös auf, vielmehr muß mit* Thomas v. Aqu. S. th. 1. qu. 83. art. 1. gesagt werden: Liberi arbitrii esse dicimur, quia possumus unum recipere alio recusato; das lib. arb. ist nichts Anderes als die vis electiva; art. 4.

* Zum Wesen der Freiheit an sich gehört keineswegs die Möglichkeit des Sündigens; die vollkommenste Freiheit wird diese Möglichkeit nicht in sich schließen, welche eine Unvollkommenheit ist, wie Thomas bemerkt in II. Sent. Dist. 25. qu. 1. art. 1. ad 2: sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet, ut aliquam actionem facere vel non facere possit, et hoc Deo convenit; bona enim quae facit potest non facere, nec tamen malum facere potest. Vgl. Qu. 22. de Verit. a. 6: Velle malum nec est libertas nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum. Aber diese Möglichkeit gehört zur Freiheit des Menschen in statu viae; zu dieser Freiheit gehört es, sich auch gegen das Gesetz, welches die Thätigkeit in der Richtung auf das Ziel ordnet, und damit gegen das objektive höchste Gut bestimmen zu können. Das von Gott verliehene höchste Gut sollte dadurch, daß es verlierbar war und durch des Menschen Thätigkeit bewahrt würde, dessen eigenes Gut, zu seinem Verdienste und Eigenthum erhoben werden. Vgl. Augustinus De vera relig. c. 14. De lib. arb. II, 1. De nat. boni c. 7 u. a. OO. So falsch es ist, daß das Gute nicht ohne das Böse sei, oder daß das Gute aus dem Bösen hervorgehe als Selbstüberwindung des Bösen, so gewiß ist es, daß es für den irdischen Menschen kein Gutes gibt ohne die Möglichkeit des Bösen; das Gute wird wirklich unter Voraussetzung der Möglichkeit des Bösen und zwar als Ueberwindung dieser Möglichkeit, als Negation und Zurückweisung des sich als möglich darbietenden Bösen. Die Behauptung, potentia peccandi gehöre z. lib. arb., erklärt die Sünde so wenig für ein wesentl. Moment in d. Entwicklung d. Freiheit (Werner I. S. 300), als sie die Urheberschaft des Bösen auf Gott zurückführen will; vgl. Deutinger, Moralphil. (Regensbg. 49) S. 87 f.

Der Mensch kommt niemals in diesem Leben über diese Möglichkeit hinaus; seine Thätigkeit zur Erreichung des Zieles ist mit einer steten Zurückweisung und Niederhaltung des Bösen, das durch das Herz den Willen vom Gesetze abwendig machen will, verbunden; indem ihm das Gesetz übergeben ist, daß er in der Erfüllung desselben zur wahren und höheren Freiheit sich erhebe, ist dieses Freiwerden durch die fortwährende Bekämpfung des Bösen, welches das Gesetz von ihm ferne halten will, bedingt. Vgl. Tournely, de act. hum. c. 2. art. 2. concl. 4. Billuart a. a. O. Dissert. II. art. 4. n. 2.

Besitzt der Mensch die Kraft, das Gute mit Zurückweisung des Bösen zu erwählen, so wird die Nachweisung der Möglichkeit, dieses oder jenes Gute zu thun, keine Schwierigkeiten haben. Er vermag die verschiedenen Objekte in der Beziehung auf das Ziel zu erkennen und

zu gebrauchen; die Fähigkeit, die mannigfachen Güter der Welt zu benützen, schließt die Möglichkeit ein, sie gut zu gebrauchen oder die einen und die andern dem Zwecke entsprechend zu verwenden.

Da aber das Gesetz es ist, welches die Ordnung des menschlichen Handelns bestimmt, und nur das mit dem Gesetze übereinstimmende Handeln als ein gutes zu erkennen ist, so wird mit der Möglichkeit der Wahl zwischen verschiedenem Guten nichts Anderes ausgesagt, als daß der Mensch zur Erfüllung der verschiedenen Forderungen des Gesetzes befähigt sei, — was unter der Voraussetzung zuzugeben ist, daß damit nicht die Unbeschränktheit und Zulänglichkeit der natürlichen Kraft für das Gute und die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung ohne höhere Hilfe behauptet werden will.

Wir können dieses oder jenes Gute vollbringen, heißt so viel als: wir können uns für dieses oder jenes bestimmen, was das Gesetz vorschreibt; es hängt von unserer Willensentscheidung ab, ob wir dem Guten (der Forderung des Gesetzes) folgen, und wir vermögen für verschiedenes Gutes (oder verschiedene Forderungen des Gesetzes) uns zu entscheiden. Wir können zwischen mehrerem Guten wählen, wenn und sofern das Gesetz uns Verschiedenes vorlegt.

Wenn das Gesetz mit seinen Bestimmungen sich auf alles menschliche Handeln ausdehnt, so scheint in jedem gegebenen Falle keine andere Wahl möglich zu sein, als die zwischen der Befolgung oder Nichtbefolgung seiner Vorschrift; jede Abweichung von dem im Gesetze bezeichneten und bestimmt geforderten Guten würde eine sündhafte Handlung begründen. Wir könnten freilich auch anderes Gutes thun, wenn die Forderungen des Gesetzes anders lauteten, und können uns anders bestimmen, wenn das Gesetz in einem anderen Falle Anderes fordert; aber in dem besonderen Falle ist keine Wahl zwischen verschiedenem Guten möglich.

Die Annahme einer solchen allseitigen Bestimmtheit der menschlichen Thätigkeit durch das Gesetz und die damit zusammenhängende Beschränkung der Wahlfreiheit innerhalb des Gebietes des Guten (oder vielmehr der sittlichen Möglichkeit des Andershandelns) muß, so sehr sie durch sittliche Strenge sich auszuzeichnen scheint, als unwahr und verderblich zurückgewiesen werden. Diese Frage, welche auf Untersuchungen über das Gesetz zurückführt, ist für uns von besonderer Wichtigkeit, so daß wir an diesem Orte auf sie einzugehen für geboten erachten. Es wird sich darum handeln, zu sehen: wie weit das Gesetz, welches die Thätigkeit des Willens bestimmt, diesem einen freien Spielraum,

ein Gebiet der Wahl zwischen verschiedenem Guten offen lasse? Woran sich die weitere Frage anschließt: was in Betreff des sittlichen Handelns in dem Gebiete des Freigegebenen festzusetzen oder als gegebene Bestimmung festzuhalten sei.

Wir haben dabei an das oben über die affirmativen oder s. g. bedingten Gebote Gesagte anzuknüpfen, welche sich mit ihren Forderungen theils auf die allgemeine, allen Menschen gleichmäßig zukommende Lebensaufgabe beziehen, theils auf Besonderes, durch die eigenthümlichen Verhältnisse des Einzelnen Bestimmtes; es gibt solches, das allen Menschen ohne Unterschied zukommt, und Anderes, was den Einzelnen durch die bestimmten Verhältnisse, in denen sie sich, sei es freiwillig oder unfreiwillig, befinden, geboten ist. Unter den besonderen Verhältnissen ist das wichtigste, durch welches zugleich eine große Menge besonderer Pflichten begründet werden, ohne Zweifel der Beruf. Allgemein und für Jeden besteht in Beziehung auf den Beruf die Pflicht, einen Beruf zu ergreifen und in dem gewählten Berufe thätig zu sein und in dieser den Berufspflichten zugewendeten Thätigkeit auf das höchste Ziel hinzuarbeiten.

Wenn die affirmativen Gebote für den Einzelnen wirkliche Gebote werden oder von ihm ihre Erfüllung verlangen (was der Fall ist, wenn die vom Gesetze bestimmten oder vorgesehenen Verhältnisse, mit Rücksicht auf welche sie gegeben sind, eintreten), so hat er sich der Nothwendigkeit zu unterwerfen, und Nichts kann ihn von der Pflicht befreien, als die Unmöglichkeit ihrer Erfüllung.

Doch hat das Gesetz auch hier noch Manches unbestimmt und verschiedene Möglichkeiten offen gelassen. Es kann nämlich, ohne daß dadurch eine in der bezeichneten Weise begründete Nothwendigkeit verletzt wird, in Beziehung auf das materielle Objekt der bestimmten Handlung eine verschiedene Weise der Erfüllung des Gebotes Statt finden; wenn das Maaß des zu Leistenden im Gebote bestimmt wäre, könnte vielleicht mehr, als das Vorgeschriebene, gethan, wo ein Maaß nicht festgesetzt ist, kann ein Mehr oder Weniger in der Leistung Statt finden. Oder es kann das Gebotene in einer Weise erfüllt werden, wobei man sich besonderen, nicht geforderten, Anstrengungen unterzieht. Beisp.: länger im Gebete verharren, reichlicher Almosen geben ꝛc. Eine von dem Gesetze geforderte Handlung ist ferner häufig von demselben nur im Allgemeinen bezeichnet, nicht aber im Besonderen hinsichtlich der Mittel, durch deren Gebrauch sie zu Stande kommt; dieß gilt z. B. bei den Pflichten der Selbsterhaltung, in Bezug auf den Genuß von Speise und Trank, von Erholung ꝛc.

Dieß gilt auch hinsichtlich der Pflichten des Berufes ꝛc. Wenn dem in besondere Verhältnisse Eingetretenen durch das Gesetz bestimmt wird, was er zu thun habe, indem es über das in den einzelnen Fällen Gebotene im Allgemeinen oder im Besonderen Vorschriften gibt, und wenn von dem Eintritte in das Verhältniß an das Gesetz in allen von ihm vorgesehenen Fällen unbedingt bindend ist, so bietet es doch in Betreff des Gegenstandes oder der Mittel noch verschiedene Möglichkeiten und zwar dieselben, wie bei den unabhängig vom Willen des Subjektes für dieses eintretenden Verpflichtungen.

Die genannten Fälle, wo die bedingte Pflicht durch das Gesetz oder die Verhältnisse des Handelnden bestimmt wird und dem Subjekte in Beziehung auf das, was zu thun, keine Wahl gelassen ist, wenn auch die Ausführung in verschiedener Weise geschehen kann, diese Arten der affirmativen Gebote begreifen keineswegs alle Möglichkeiten und Nothwendigkeiten des Handelns in sich, so daß alle Momente des Lebens von dem Gesetze in der bezeichneten Weise umschlossen wären; aber das Gebiet, welches diese bedingten Gebote des Gesetzes beherrschen, ist offenbar ein sehr großes und der Kreis der Lebensverhältnisse, welche es umfaßt, von sehr bedeutendem Umfange, besonders in Folge der Erweiterung, welche der Pflichtenkreis durch den Eintritt in einen Beruf ꝛc. erfährt.

Es läßt sich, von so weitem Umfange auch das vom Gesetze geordnete Gebiet der Lebensthätigkeit ist, doch nicht behaupten, daß in den genannten affirmativen Geboten (da es hier vornehmlich auf diese Gattung von Gesetzen ankommt) alle Möglichkeiten des Handelns erschöpft seien, und daß es nicht eine Menge von Thätigkeiten geben könne, welche nicht unter die angegebenen Bestimmungen des Gesetzes fallen; die Forderungen der allgemeinen und der besonderen bedingten Gebote nehmen zu ihrer Erfüllung nicht geradezu alle Thätigkeit oder die ganze Thätigkeit der Kräfte in jedem Zeitmomente in Anspruch, wenn sich auch überall Gelegenheiten darbieten, den Willen des Gesetzes zu erfüllen — d. i. dem Willen des Gesetzes Entsprechendes zu thun, durch Uebung der allgemeinen und besonderen Pflichten. Denn wann hört das Gesetz auf, den Menschen zur Selbstvervollkommnung, zur Bethätigung der Liebe Gottes in der Uebung der Nächstenliebe aufzufordern, und wo ist die Grenze gesetzt für die Thätigkeiten, welche sich auf das durch die besonderen Verhältnisse eines Jeden Geforderte beziehen?

Die bestimmten Forderungen oder die Aufforderungen, etwas Bestimmtes zu thun, die vom Gesetze ausgehenden Imperative, welche

ein bestimmtes Handeln bezeichnen und vorschreiben, sei es mit Beziehung auf die besondern Verhältnisse des Subjekts, oder mit Beziehung auf das allen Menschen ohne Unterschied Obliegende, haben allerdings ihre Grenze, und es ist vielfach der Fall, daß die Vorschriften des Gesetzes aufhören, dem Willen des Menschen die Richtung auf einen bestimmten Gegenstand anzugeben. Aber darum schweigt das Gesetz nicht überhaupt, und es hört nicht auf, dem Menschen als Führer hilfreich beizustehen; wenn es auch keine auf die Uebung der allgemeinen oder der besonderen Pflichten bezügliche bestimmte Handlung als eine Nothwendigkeit oder als ein dem Subjekte geltendes Gebot vorhält und ihre Vollziehung durch das Gewissen fordert, so läßt es doch unablässig und in allen Zeitmomenten seine Aufforderungen an den Menschen ergehen, durch welche es ihn auf dem Wege des Lebens führt und unterstützt, daß ihm die Erreichung des Zieles ermöglicht wird. Es spricht nämlich, wo seine bedingten Gebote zu Ende kommen, (die von der natürlichen Nothwendigkeit geforderte Thätigkeit ordnend) die unbedingte Forderung aus, für das erkannte Ziel thätig zu sein; es besteht darauf, daß der Mensch wie immer möglich durch Thätigkeit das Ziel zu erreichen suche, wenn es auch die bestimmte Weise des Thätigseins nicht vorschreibt, und es läßt ihn nie ruhen, außer wo die Ruhe zur Nothwendigkeit wird, um die Arbeit wieder fortsetzen zu können. Wenn das Gesetz in den Fällen, wo es keine bestimmten Forderungen an den Menschen richtet, doch nicht aufhört, ihm die Forderung der Thätigkeit für das Ziel als unbedingt nothwendig vorzulegen, so gibt es aber auch noch in gewisser Weise die Regel des Verhaltens oder Handelns an, indem es wenigstens negativ, jedoch auch positiv dem Menschen auf das Bestimmteste vorhält, was zu thun ihm gestattet sein könne. Denn es gibt sowohl in den negativen, als auch in den affirmativen Geboten seinen bestimmten Willen über das, was verwerflich, hinlänglich zu erkennen; es bezeichnet feste und sichere Punkte, von denen nicht abgewichen werden kann, deren Beobachtung zum Ziele unbedingt nothwendig ist.

Wo dem Menschen Möglichkeiten des Handelns gegeben sind neben und zwischen den sich ihm geltend machenden Nothwendigkeiten, da soll er für ein solches Handeln sich bestimmen nach dem Willen des Gesetzes, d. h. die Handlung, zu der er sich bestimmt, muß eine solche sein, welche unter Umständen vom Gesetze gefordert wird, negativ ausgedrückt, nicht gegen das Gesetz streitet.

* Die vom Gesetze freigegebenen Handlungen sind also: a. die bedingten, ohne unser Zuthun eintretenden Forderungen des Gesetzes in verschiedener Weise zu erfüllen; b. die von uns abhängigen Verhältnisse, welche Gebote begründen, einzugehen, wobei wieder uns theils überlassen ist, ob wir sie eingehen, z. B. Freundschaften, die Ehe, theils nur dieses: in welche wir eintreten wollen, wie den Beruf; c. wenn keine der unter a und b aufgeführten bedingten Gebote den Willen drängen, unter den verschiedenen Möglichkeiten zu wählen und eine derselben zu verwirklichen.

* Das Gebiet des freigegebenen Guten umfaßt Solches, dessen Vollbringung hic et nunc vom Gesetze nicht gefordert wird, neg.: dessen Unterlassung in diesem Falle mit keiner Sünde verbunden ist; dasselbe beginnt erst da, wo das Gesetz zu sprechen aufhört oder aufgehört hat. Wenn auch nur Wahrscheinlichkeit vorhanden ist, daß eine der vorhandenen Möglichkeiten des Handelns vom Gesetze gefordert werde ausschließlich der anderen, so ist dieß unbedingt zu thun, und es ist der wahrscheinlichen Meinung zu folgen, wenn eine solche Wahrscheinlichkeit, wie für diese Möglichkeit, in Beziehung auf die anderen Möglichkeiten nicht da ist. Man hat, wo keine Gewißheit über das Vorhandensein eines verpflichtenden Gesetzes erlangt werden kann, dasjenige Gute zu thun, wofür mehr und stärkere Gründe sprechen, oder was sich durch die Gründe, die es aufweist, vor Anderem als dem Willen des Gesetzes entsprechend empfiehlt. Dagegen stellt der (laxe) Probabilismus die auf seinen Satz: Qui probabiliter agit, prudenter agit, gegründete Behauptung auf: es könne bei der größeren Wahrscheinlichkeit, daß eine Handlung vom Gesetze gefordert sei, diese unterlassen und von der Freiheit, die geringere Wahrscheinlichkeit besitze, Gebrauch gemacht werden. Bei der weiteren Frage, die entsteht: was für diejenigen Fälle festzusetzen sei, wo ebenso viele und gewichtige Gründe für Nichtverpflichtung, wie für die Verpflichtung sprechen, gehen die Ansichten auseinander; der Aequiprobabilismus wahrt das Recht der Freiheit, während der Probabiliorismus am Gesetze festhält, wenn die Freiheit nicht größere Wahrscheinlichkeit aufweisen kann; nach ihm soll bei gleicher Wahrscheinlichkeit dem Gesetze, resp. dem sichereren Theile der Vorzug gegeben werden. Diesen sichereren Theil immer zu wählen, nicht bloß der gleichen, sondern auch der größeren für die Freiheit sprechenden Wahrscheinlichkeit gegenüber, ist Vorschrift des Tutiorismus, der das Freigegebene oder Erlaubte gänzlich zu verdrängen sucht. Im Uebrigen vgl. Theologia Moralis universa, Auctore Petro Scavini, Lucani, Tom. I. Tract. I. Disput. II. Cap. III. Art. 2. §. 3. A. u. B. B. Fuchs, Institut. theol. mor. Aug. Vind. 1848. Und Moraltheologie od. d. L. v. chr. L. v. M. Jocham. I. Th. S. 214 ff. u. AA.

Der Mensch ist vom Gesetze auch hier nicht verlassen; dieses fordert ihn nicht allein auf zum Handeln in der Richtung auf das Ziel, sondern es bestimmt auch die möglichen Handlungen, indem die ihm vorgelegten solche sind, welche vom Gesetze unter anderen Verhältnissen, wo sie von ihm geradezu gefordert werden, als seinem Willen entsprechende, die Erreichung des Zieles vermittelnde erklärt werden. Das Gesetz will nichts Anderes, als das zum Endzwecke Nothwendige; indem es dieses als seinen Willen erkennen läßt, dessen

Vollziehung dem Menschen beim Eintritte der vorgesehenen Verhältnisse geboten wird, gibt es ihm in den Fällen, wo solche Verhältnisse nicht die Nothwendigkeit eines bestimmten Handelns nahe lagen, mehrere Möglichkeiten an die Hand und bezeichnet ihm die verschiedenen Wege, welche ihm in dieser Lage zur Erreichung des Zieles eröffnet sind; das Gesetz zeigt dem Menschen das zum Ziele Nothwendige, welches aber ein Mehrfaches ist und dadurch als mehrfache Möglichkeit für den Willen sich darstellt. Wenn gesagt ist, daß dem Menschen in diesen Fällen eine mehrfache Nothwendigkeit vorliege, so will dieß nur heißen, daß der Nothwendigkeit des Handelns, die für ihn besteht, eine mehrfache Möglichkeit gegeben sei, diese Möglichkeiten aber den Charakter von Nothwendigkeiten in Bezug auf den Endzweck an sich tragen, d. i. vom Gesetze für den Zweck geordnete Mittelzwecke seien; nicht aber kann es bedeuten, daß das Gesetz diese verschiedenen Nothwendigkeiten dem Willen als solche, d. i. als ihm in dem Falle geltende vorlege, oder daß es eine bestimmte unter denselben ausschließlich wolle, so daß der Wille, wenn er sich nicht für eben diese entscheiden würde, gegen den Willen des Gesetzes fehlte und von dem Ziele abirrte. In dem ersteren Falle würde das Gesetz den Menschen in solche Collisionen bringen, aus denen er sich nicht zu helfen vermöchte; da er nicht den verschiedenen Forderungen nachkommen könnte, diese Forderungen aber unabweislich sich ihm gegenüberstellten, so wäre er vom Gesetze in die Unmöglichkeit des Handelns versetzt. Im anderen Falle würde sich das Gesetz nicht viel besser bewähren; es würde dem Menschen verschiedene Möglichkeiten zeigen, ihn aber im Ungewissen lassen, welches die von ihm gewollte oder die Nothwendigkeit für ihn sei: die Unbestimmtheit oder das Schweigen des Gesetzes über das, was das Nothwendige ist in dem Falle, machte es dem Menschen unmöglich, den Willen des Gesetzes zu erfüllen, da er, wenn er auch im wirklichen Handeln das Richtige etwa treffen sollte, doch nicht mit Erkenntniß desselben sich dafür bestimmte. Das Gesetz, welches einen durchaus objektiven Charakter besitzt, muß vom Menschen erkannt werden können; ein Gesetz, welches nicht erkannt werden kann, ist für ihn kein Gesetz; der Wille wäre sich selbst überlassen, und an die Stelle des Gesetzes würde die Willkür gesetzt.

* Eine Collision im ersteren Sinne ist absolut unmöglich. Im anderen Falle würde die unter mehreren Möglichkeiten zu erwählende vom Gesetze nicht zu erkennen gegeben sein. Wenn es nun wahr wäre, daß das Gesetz überall nicht allein das Thätigsein für die Erreichung des Zieles zur Pflicht mache, sondern auch das Wie- oder So-Handeln zu bestimmen habe, so wäre hier zwar keine

vom Gesetze gemachte Collision zu erkennen, wohl aber eine von ihm (durch die Unbestimmtheit seiner Belehrungen) herbeigeführte Verlegenheit des Handelnden, da dieser wüßte, daß das Gesetz nur eine der möglichen Handlungsweisen billige, bezw. fordere, aber von ihm nicht erfahren könnte, welches diese sei. Der Mensch würde mit Recht in seiner trostlosen Lage das Gesetz anklagen, und der Gesetzgeber und Richter könnte ihn für die Verfehlungen nicht verantwortlich machen, da er ihn thatsächlich in diesen Fällen gesetzlos gelassen hätte. Diese Undenkbarkeit allein weist jene Behauptung der allseitigen und allzeitigen Bestimmtheit des Menschen durch das Gesetz (im angegebenen Sinne) als eine irrige und unwahre nach. Indem aber das Gesetz unerkennbar wäre, so ergäbe sich weiter, daß der Versuch des Menschen, den Willen desselben erkennen zu wollen, eine Thorheit genannt werden müßte. Um den Schwierigkeiten, bei dem Mangel bestimmter Gesetzesvorschriften das sittliche Handeln zu ordnen, sich zu entziehen, hat man dann seine Zuflucht zu der s. g. individuellen Instanz genommen, die das Gesetz zu ergänzen und als Beirath zur Ermittelung unserer Pflichten zu fungiren habe, um die „Collisionen" zu lösen, in welche das Gesetz den Menschen beständig versetze. Rothe, theol. Ethik, III, §. 856, und ähnlich Chr. Fr. Schmid, christl. Sittenl., herausg. v. A. Heller, §. 60. 61.

Es wird nicht bestritten, daß es Collisionen gebe, die freilich objektiv vom Standpunkte des Gesetzes aus stets nur scheinbare sind, aber wirkliche genannt werden können, sofern sie jene Lagen bezeichnen, in welchen der Mensch glaubt, daß eine mehrfache Forderung zu gleicher Zeit an ihn ergehe, ohne daß er im Stande ist, der mehrfachen Forderung des Gesetzes und Gewissens nachzukommen; er befindet sich im Irrthum über den Willen des Gesetzes, das, obwohl für den Menschen erkennbar, doch von ihm nicht immer richtig erkannt wird. Von diesen Collisionen, welche in der mangelhaften Erkenntniß des Gesetzes ihren Ursprung haben, sowie im Besonderen von den mit Unrecht so genannten, wo Pflicht und Neigung in Conflict gerathen, und den durch Selbstverschuldung herbeigeführten ist hier nicht die Rede.

Die Möglichkeiten, welche das Gesetz in dem Freigegebenen dem Menschen vorstellt, können vom subjektiven oder objektiven Gesichtspunkte verschieden beurtheilt werden. Objektiv betrachtet kann eine Handlung vor anderen geeignet sein, den Menschen im Streben nach dem Ziele zu fördern, indem ihr an sich eine größere Bedeutung, dasselbe zu vermitteln, zukommt, subjektiv dadurch, daß sie wegen der individuellen Beschaffenheit des Subjektes in höherem Grade, als andere, einen fördernden Einfluß zu üben im Stande ist.

Es wird vor Allem darauf zu sehen sein, daß die Handlung diese Wirkung auf das Subjekt hervorbringe, dasselbe in der Richtung auf das Ziel zu fördern, daher, wenn wir von dem Unterschiede der möglichen Handlungen reden, der Werth derselben hauptsächlich aus ihrer Bedeutung für das Subjekt oder nach dem fördernden Einflusse, welchen sie auf die Vervollkommnung des Handelnden üben, zu bestimmen sein wird.

Wenn bei Bestimmung dessen, was unter Mehrerem als das am meisten Fördernde, Zweckentsprechende oder Beste zu erkennen sei, die subjektive Bedeutung der Handlung oder ihr besonderer Werth für das Subjekt zu berücksichtigen ist, so wird nach dieser Seite jener Thätigkeit der Vorzug gebühren, welche am meisten geeignet ist, den Willen in der Richtung auf das höchste Ziel zu befestigen, für die Vollbringung der ihm gesetzten Aufgabe tüchtig zu machen und zu einer erhöhten Thätigkeit für diesen Zweck zu beleben, oder denjenigen Handlungen, welche auf die Liebe des Herzens vor anderen einen reinigenden und kräftigenden Einfluß zu üben vermögen.

Da aber die Reinigkeit und Kräftigkeit der Liebe zum Guten in dem Grade vorhanden ist, in welchem der Einfluß der verkehrten Lust des Herzens niedergehalten und gebrochen wird, so können und müssen wir sagen, daß in subjektiver Hinsicht dasjenige Handeln vor anderem sich empfehle, welches (neben seinem objektiven Werthe) die Kraft besitzt, zur Befestigung des guten Strebens mehr als anderes dadurch beizutragen, daß es den von der sündhaften Lust bereiteten Hindernissen in besonders kräftiger Weise entgegentritt; es wird als das beste Handeln also dasjenige zu betrachten sein, welches am meisten und wirksamsten zur Bekämpfung der Lust beiträgt.

Indem die auf das Ziel gerichtete Thätigkeit mit einer fortwährenden Bekämpfung der Lust verbunden und ihr Fortschritt oder die Annäherung an das zu erreichende Ziel wesentlich durch die Ueberwindung der Lust bedingt ist und mit dieser gleichen Schritt hält, so werden wir den verschiedenen Werth der Handlungen, welche das Gesetz uns vorstellt, wie aus den objektiven Bestimmungen des Gesetzes, so aus ihrer Bedeutung für die Bekämpfung der Lust zu erkennen haben; je mehr eine gute Handlung geeignet ist, die Macht der Lust zu schwächen, um so mehr dient sie zur Beförderung unseres sittlichen Fortschrittes.

Es wird aber in solchen Fällen dem, der ein Objekt des Handelns auszusuchen sich bemüht, leicht gelingen, das bei seiner Beschaffenheit und für seinen sittlichen Zustand Angemessenste und Förderlichste zu erkennen, wenn er bei der Vorstellung des ihm nahe gelegten Möglichen auf die in seinem Innern sich regenden Gefühle der Lust und Unlust, auf die den verschiedenen Möglichkeiten gegenüber sich erhebenden Neigungen und Abneigungen seines Herzens aufmerksam achtet. Indem das Gesetz über das, was wir in uns vor Allem wahrzunehmen haben, mit zweifelloser Bestimmtheit sich erklärt, bietet es einen Grundsatz dar, durch dessen Anwendung sich für das Subjekt des Handelns

in jedem Falle auf's Bestimmteste ergibt, welche von mehreren dem Gesetze entsprechenden Handlungen bei seiner besonderen Beschaffenheit den Vorzug verdiene oder als die beste zu erkennen sei.

Das individuelle (sittliche) Bedürfniß gibt sich darin deutlich zu erkennen, daß gewisse Handlungen, die dem Willen des Gesetzes gemäß sind, einem Widerstreben von Seiten der Lust des Herzens begegnen und für den Willen im Verhältniß zu anderen als besonders schwierig erscheinen oder zu ihrer Ausführung größere Mühe oder Ueberwindung erfordern.

Die Täuschung der Eigenliebe und die aus der Schwachheit und Irrthumsfähigkeit der Erkenntnißkraft entspringenden Verkehrtheiten in der Beurtheilung dessen, was dem Einzelnen in seiner besonderen Lage und Beschaffenheit Noth thut, werden ihre Gefährlichkeit und Verderblichkeit für den sittlichen Fortschritt nicht mehr, wenigstens in der Wirklichkeit nicht mehr in so hohem Grade besitzen, wenn bei den Entscheidungen über das vom Willen Auszuführende der Grundsatz, den Regungen der Lust zu widerstehen, zum Ausgangspunkte genommen und zur Richtschnur gemacht wird.

Wir werden darum in solchen Fällen, wo das Gesetz Verschiedenes, das es unter anderen Umständen gebieterisch fordert, bloß als möglich bezeichnet, den richtigen Weg zur Beurtheilung dessen, was zu thun sei, einschlagen, wenn wir von der Betrachtung des objektiven Werthes der Handlungen ausgehen, bei der Entscheidung aber zugleich den anderen Grundsatz, den das Gesetz darbietet, in Anwendung bringen.

Nehmen wir an, daß Jemand weder von einer der allgemeinen Pflichten der Gottes- und Nächstenliebe noch der besonderen Berufspflichten gedrängt werde, so eröffnen sich ihm in diesem Falle vielleicht eine Menge von Möglichkeiten des Handelns; er kann Werke verrichten, die unmittelbar Bezug haben auf die Religion und den religiösen Dienst, auf die Beförderung des religiösen Lebens außer ihm oder in ihm selbst, oder Werke, die in anderer Beziehung zu seinem oder Anderer Nutzen und Vortheil gereichen können, das Wohl Einzelner oder der Gesammtheit unmittelbar zu fördern bestimmt sind; er kann aber auch ruhen von der Thätigkeit und, statt in der Arbeit fortzufahren, sich eine Erholung verschaffen. Wobei zu bemerken ist, daß jede der verschiedenen Thätigkeiten wieder selbst in verschiedener Weise vorgenommen und die verschiedenen Zwecke, welche wir uns setzen, durch mannigfaltige Mittel erreicht werden können.

Der in dieser Lage Befindliche erhält aus dem Gesetze, welches

ihm diese Möglichkeiten vorzeichnet, weiter auch im Allgemeinen die nöthigen Belehrungen über den objektiven Werth, beziehungsweise den Unterschied dieser Handlungen in Bezug auf ihren Werth von der objektiven Seite; er vermag aus den bestimmten Aussprüchen des Gesetzes, aus dem Nachdrucke, mit dem es sie fordert, aus den Verheißungen, die es an die Erfüllung, und aus den Drohungen, die es an die Uebertretung seiner Lehren knüpft, wenigstens dieses zu erkennen, daß einigen derselben im Verhältniß zu anderen entschieden eine höhere Würdigkeit und Bedeutung zukomme, daß sie in Beziehung auf ihre Objekte bedeutendere Bedingungen für Erreichung des Zieles enthalten, oder ein wichtigeres Gut oder eine größere Summe relativer Güter zu verwirklichen geeignet seien, als die übrigen.

Im Allgemeinen wird nun gesagt werden müssen, daß durch diese Thätigkeiten auch eine verhältnißmäßig größere subjektive Förderung in der Richtung auf das Ziel der Befreiung von der Lust bewirkt werde, d. h. daß das objektiv Bedeutendere auch die Kraft besitze, subjektiv mehr reinigend und erhebend zu wirken oder den Menschen mehr von der Macht der Lust zu befreien und von ihren Gefahren zu entfernen, während andere eine solche Wirkung zu üben weniger oder gar nicht geeignet sind, wie Letzteres der Fall ist bei den Thätigkeiten der Erholung, welche aber eigentlich nicht Thätigkeiten, sondern nur Mittel zur Thätigkeit zu nennen sind. Das objektiv Bessere (unter den Mittelobjekten) wird in der Regel, aber nicht immer, als das Bessere überhaupt zu betrachten sein. Sofern nämlich auch das geringere Gute diese Kraft in sich trägt, könnte es nach der Beschaffenheit des Subjektes geschehen, daß dem geringeren Guten vor dem objektiv größeren der Vorzug zuzuerkennen wäre. Wenn im Herzen irgendwie gewisse Neigungen sich ein- und festgestellt haben, durch welche die allseitige Verwirklichung des Guten erschwert und gefährdet werden könnte, wenn Regungen der Lust erfolgen, welche, wenn sie vom Willen zwar nicht aufgenommen, aber auch nicht direkt bekämpft werden, leicht eine verkehrte Neigung entweder erzeugen oder eine vorhandene bestärken, so dürfte für das Subjekt das Wichtigere sein, der Lust nach dieser Seite entgegen zu treten und das entgegengesetzte Gute zu üben, wenn es auch objektiv betrachtet ein geringeres ist, als ein anderes, dessen Möglichkeit ebenfalls gegeben ist; so könnte es für mich gerathener sein, irgend eine häusliche Arbeit zu verrichten, wenn die dagegen eintretende Abneigung in einer Neigung zur Bequemlichkeit 2c. gegründet sein sollte, gerathener, als etwas an sich Besseres

zu thun, welches keiner solchen Abneigung begegnete, also auch jener hervortretenden besonderen Neigung (Bequemlichkeit ꝛc.) weniger entgegen liefe. Es besitzt gerade diese Handlung eine besondere Kraft, das Subjekt von seinen inneren Leiden zu heilen.

Es ist wohl das Gewöhnliche, daß die objektive Betrachtung in Bezug auf einen Theil der Handlungen, nicht aber in Bezug auf alle einen bestimmt und entschieden hervortretenden Unterschied erkennen läßt; auch bei dem aufrichtigsten Bestreben wird das Urtheil in vielen Fällen nicht die gewünschte Gewißheit und Bestimmtheit über die objektive Bedeutung sämmtlicher vorliegenden Möglichkeiten erlangen, und es wird diese in den bei Weitem meisten Fällen nicht erreicht werden, da die im Allgemeinen geschwächte menschliche Geisteskraft im Besondern und Einzelnen unter einer Menge von Hemmungen und störenden Einflüssen leidet; es werden darum sehr häufig mehrere Objekte des Handelns, wenn sie auch nicht gleich gut sind, doch gleich gut zu sein scheinen. Wo aber die Erkenntniß dessen, was unter Mehrerem das Beste oder Bessere sei, nicht erreicht werden sollte, wird die Aufmerksamkeit auf die Regungen des inneren Verlangens jeden Zweifel über das zu Erwählende heben; die verborgenen Leiden werden den verschiedenen Grad der Stärke und Gefährlichkeit, welchen sie besitzen, in der größeren oder geringeren Abneigung und in der verhältnißmäßigen Schwierigkeit, welche das Herz der Ausführung eines bestimmten Guten bereitet, offenbaren.

Wir werden die aus der verkehrten Lust des Herzens hervortretenden Neigungen und Abneigungen immer strenge zu beobachten haben, um dem Umsichgreifen und der Befestigung ihrer Macht mit allem Ernste entgegenzuwirken und durch ihre fortwährende Bekämpfung auf das Ziel ihrer Ertödtung hinzuarbeiten.

Aber wir werden unserer Pflicht, gegen das innere Verderben zu kämpfen, nicht allein durch jene bestimmten Thätigkeiten, welche einen besonderen Widerstand von Seiten der Lust des Herzens finden, nachkommen; die Bekämpfung wird auch durch jede andere gute Handlung vorgenommen werden, da auch das andere Gute, wozu man sich entschließen möchte, eine Uebung ist zur Reinigung und Ertödtung der Lust, unmittelbar der ihm gerade entgegengesetzten, mittelbar aller Lust oder der Lust überhaupt.

Indem daher das Gesetz den Menschen durch Befreiung von der Lust zur Freiheit des Geistes erheben will, gibt es ein solches Handeln, welches auf die direkte Bekämpfung der Lust gerichtet ist, als das

bessere zu erkennen, ohne zu demselben zu verpflichten; es bezeichnet das der Lust am meisten Widerstreitende als dasjenige, was seinem Ziele am nächsten und sichersten entgegenführt, aber nicht als Etwas, was zur Erlangung des Zieles immer unbedingt nothwendig ist.

Wenn uns ein verkehrtes Verlangen zu einem Gute hinzieht, wird diese durch die sündhafte Lust verunreinigte Liebe nicht nur bewirken, daß wir einem anderen als diesem nur schwer uns zuzuwenden vermögen, sondern auch, daß wir zu dieser Thätigkeit, wenn wir sie unternehmen sollten, nur wenig Kraft zu finden glauben. Die Lust macht uns das Leichte schwer, oder sie bereitet uns die Schwierigkeiten für das Handeln.

Das Herz soll (seiner Bestimmung nach) durch den fördernden Einfluß, den es auf den Willen ausübt, das Schwierige leicht machen; aber es wirkt in der Regel nicht sowohl fördernd, als störend und hemmend auf das gute Handeln ein. Wie es das Schwere leicht oder weniger schwer machen kann, so geschieht es durch seinen Einfluß, daß das Leichte schwer und das Schwierige (oder weniger Leichte) noch schwieriger oder zu kaum Möglichem wird.

Indem alle unsere Handlungen die Erlangung des höchsten Gutes bezwecken und so viel Werth besitzen, als sie dem höchsten Zwecke dienen, haben wir zur Beurtheilung derselben, sofern sie sich auf Objekte von relativem Werthe beziehen, (außer der subjektiven Beziehung auf den Zweck) diese Objekte nach dem Verhältnisse zu betrachten, in welchem sie Mittel zur Beförderung der Thätigkeit für das höchste Gut oder zur Wegräumung von Hindernissen dieser Thätigkeit sind. Es gibt sich uns dabei aber eine Menge von Beziehungen zu bemerken, durch welche das gegenseitige Werthverhältniß bestimmt wird; wir nehmen nach allen Seiten hin Förderndes wahr in größerem oder geringerem Grade und Maaße und erkennen in dem Einen ein mehr oder weniger dienliches Mittel gegen die Hindernisse, welche das Andere uns bereitet. Wir werden aus dieser Erkenntniß die Beweggründe unseres Handelns erhalten.

Allein außerdem, daß diese Objekte zu ihrer Ergreifung uns anregen durch die Verheißung des höchsten Gutes, das sie uns vermitteln wollen, enthalten sie noch einen Reichthum von unmittelbaren Befriedigungen, welche sie uns darbieten, und zwar die einzelnen derselben für die Einzelnen vielfach und in verschiedenem Maaße.

Diese Befriedigungen, obwohl nur von untergeordnetem Werthe, können doch als Beförderungsmittel unserer Thätigkeit bei der Be-

stimmung des Werthes der Objekte des Handelns nicht außer Acht gelassen werden; sie vermehren oder erhöhen den Werth der Objekte für uns, sofern dadurch unsere Thätigkeit kräftig unterstützt wird. Nur eine getrennte Werthschätzung müßte als verwerflich erscheinen, wie eine solche von der verkehrten Lust bewirkt wird, welche die Dinge nach dieser Seite suchend ein der rechten Ordnung des Lebens widerstreitendes Handeln herbeiführt oder herbeiführen will. Es wurde wiederholt hervorgehoben, wie der Wille, an der durch das Gesetz bestimmten Ordnung, nach welcher die Mittel-Objekte zu ergreifen sind, festhaltend, die aus dem Herzen kommenden Antriebe aufnehmen und die von ihnen kommende Erleichterung seiner Thätigkeiten benützen dürfe, wie das Gesetz das Angenehme als ein Mittel zur leichteren, besseren und beharrlicheren Vollbringung dessen zulasse, was dem Zwecke der Vollendung angemessen ist.

Es ist die Natur des Herzens, das Angenehme zu suchen, aber Verkehrtheit desselben, dem niederen Angenehmen mit Vorzug anzuhängen, oder das Angenehme in der Richtung zu suchen, welche die in Unordnung gerathenen Triebe anzeigen. Das unordentliche Verlangen der Triebe wird immer noch hervortreten, wenn auch die Liebe des Guten in uns gepflanzt und befestigt ist; die geweckte Lust wird die Liebe des Höheren und Höchsten zu trüben und zu schwächen suchen und erschwerend auf ihre dem Höheren zugewendeten Thätigkeiten einwirken, so daß diese Liebe nur durch einen fortwährenden Kampf gegen die Lust sich zu erhalten und vor dem Verluste des Geliebten, des höchsten Gutes, sich zu bewahren vermag.

Vermöge jener Beschaffenheit des Herzens, wonach dieses vorherrschend der Welt und dem Genusse der Güter des Weltlebens zugeneigt ist, wird das niedere Angenehme des gegenwärtigen Lebens als die Macht, die Alles bestimmen will, allen Gebrauch der Güter dadurch zu verkehren suchen, daß diese allein nach jenem Angenehmen geschätzt und zur Befriedigung des verkehrten Verlangens benützt werden, das auf die fortgehende Ablösung des Lebens von seinem Grunde und Ziele gerichtet ist.

Die Neigungen und Abneigungen, welche in uns bei dem Vorliegen mehrerer Möglichkeiten hervortreten und uns das Handeln in einer Richtung erleichtern, in anderer erschweren, können zwar ihren Grund in der verkehrten Beschaffenheit unseres Herzens haben, wie sie sehr häufig aus diesem Grunde wirklich entspringen; sie würden aber durchaus unrichtig beurtheilt, wenn man sie einzig auf diese

Quelle zurückführen zu müssen glaubte. Die verkehrte Richtung des Herzens tritt nicht überall hervor, und es sind nicht alle Neigungen und Abneigungen, welche den Willen beeinflussen wollen, Wirkungen oder Erscheinungen der sündhaften Lust. Wenn es nämlich geschieht, daß wir aus dem Herzen keine oder nur schwache Antriebe zur Thätigkeit in einer bestimmten Richtung, vielleicht in der Richtung auf ein Gut, für welches als für ein größeres die Vernunft uns vorzüglich bestimmen möchte, empfangen, während wir uns zu etwas Anderem in höherem Grade hingezogen fühlen, so kann eine solche Abneigung und die größere Schwierigkeit, welcher die Ausführung des einen Guten vor anderem begegnet, in der besonderen Lage und Beschaffenheit des Subjektes, in der natürlichen Disposition und der Beschränktheit seiner Kräfte, in äußeren Einflüssen, die hemmend auf den Gebrauch der Kräfte wirken, u. s. w. gegründet sein, so daß die Abneigung nicht geradezu als die Wirkung oder Erscheinung der verkehrten Lust zu betrachten ist. Und wenn wir uns einem anderen Guten zuwenden, so geschieht es nicht immer unter dem Einflusse der verkehrten Lust, sondern wir wenden uns von jenem ab aus Rücksicht für unsere Kraft, deren geringere Befähigung zu einer bestimmten Thätigkeit das Widerstreben erzeugt oder in dem Widerstreben hervortritt, welchem diese Thätigkeit bei uns begegnet. Die Thätigkeiten, bei welchen die ausführenden Kräfte in einer sie beschwerenden Weise in Anspruch genommen werden, haben das Gefühl des Unangenehmen zur Folge, welches eben die Erfahrung der Thätigkeiten als dem Handelnden weniger entsprechender oder angemessener ist. Solche Gefühle oder Empfindungen treten beim Hinblicke auf die Anstrengung der Kräfte, die mit einer Handlung verbunden ist, mit einer gewissen Nothwendigkeit ein, also auch ohne und gegen den Willen des Subjektes; doch wird es zum Theile auf die von diesem durch freie Thätigkeit eingenommene Richtung ankommen, ob das Herz von den Wirkungen in mehr oder weniger hohem Grade berührt werde; je nach der Kräftigkeit seiner Liebe und der Gefühle, welche in dem Herzen vorher schon eingetreten und vielleicht zu einer gewissen Herrschaft gekommen sind, werden diese Erfahrungen (und entsprechend die Gefühle, welche eine solche dem Willen vorgestellte Thätigkeit hervorruft) das Herz mehr oder weniger bewegen und in seiner Richtung auf die Objekte eine Veränderung bewirken. Die Wirkungen können ganz oder beinahe zurücktreten; das Gefühl oder die Empfindung wird in diesem Falle von der Kraft anderer Gefühle zurückgedrängt oder

überwogen, so daß es ihnen gegenüber die Kraft verliert, mit der es den Willen in seiner Thätigkeit aufzuhalten versuchen könnte.

Wir werden aber gewiß nicht behaupten können, daß das Eintreten eines Widerstandes des Herzens das Abhandensein der Liebe oder ihr Vorhandensein in nur geringem Grade voraussetze. Die Schwierigkeiten des Handelns könnten sich uns auch dann sehr fühlbar machen, wenn die Liebe zum Guten in sehr hoher Kräftigkeit vorhanden wäre.

Ebenso kann das Gefühl des Unangenehmen die Handlung schwierig machen, ohne daß die Lust dabei etwa in sofern betheiligt wäre, als sie die Unangemessenheit der Kräfte durch einen Mißbrauch derselben oder überhaupt durch eine Verschuldung herbeigeführt hätte. Diese geringere Angemessenheit der Kräfte kann in der natürlichen Beschaffenheit des Subjektes gegründet oder auch durch einen guten Gebrauch derselben herbeigeführt worden sein.

Es können einzelne unter möglichen (im Freigegebenen vorgelegten) Handlungen dem Willen solche Schwierigkeiten darbieten, daß ihm ihre Ausführung kaum möglich wird; sie können wegen der Arbeit, die sie erfordern, wegen der Mühe, die ihre Vollbringung kostet, für uns so schwierig werden, daß wir ihre Ausführung fast nicht zu übernehmen vermögen.

Diese Handlungen sind uns also schwierig durch die in ihrer Ausführung liegenden Schwierigkeiten, — wozu auch die Mittel-Thätigkeiten gehören, d. i. die den bestimmten Zweck vermittelnden oder die zur Erreichung desselben nothwendigen besonderen Akte.

Außer durch diese, kann eine Handlung für uns schwierig werden durch Schwierigkeiten anderer Art, wie durch jene, welche bei dem Hinblicke auf drohende Uebel und Nachtheile, Leiden und Widerwärtigkeiten entstehen, die für uns eintreten, wenn wir die Ausführung der für unsere Kräfte vielleicht sehr leichten Handlung unternehmen.

* Wir verstehen unter dem Schwierigen immer ein Mögliches, d. i. ein für den Willen Erreichbares, weil die Kräfte, mit denen er wirkt, nicht Uebersteigendes, sondern in Angemessenheit zu ihnen Stehendes, aber ein Solches, dessen Erlangung an Bedingungen geknüpft ist, wegen welcher es in der Regel oder häufig nicht erreicht wird. Wir nennen physisch unmöglich, was die natürlichen Kräfte, über welche der Wille zu verfügen hat, übersteigt, und moralisch unmöglich (außer dem, was den Forderungen des Gesetzes zuwiderläuft), was zwar die natürlichen Kräfte nicht übersteigt, aber gleichwohl nicht ausgeführt werden kann, weil der Wille solche Einwirkungen erfährt, daß er nicht zur Anwendung der Kräfte kommt, — also was der Wille vermöge

der natürlichen Kräfte kann, aber wegen Einwirkungen, die Statt haben, nicht zu Stande bringt. Der Wille leidet unter einem Drucke, daß er das ihm an sich Mögliche nicht vollbringen kann; er findet positiven Widerstand von Seiten des Herzens, welches sich in seinen (relativ) berechtigten Forderungen schwer verletzt oder in Beziehung auf wichtige Güter des Lebens sich bedroht sieht. Diese Schwierigkeit befreit im Allgemeinen von der Verpflichtung affirmativer Gesetzesvorschriften, selbst des Naturgesetzes, aber auch von der Verpflichtung aller (rein) positiven Gesetze. Vgl. J. B. Reuter, Theol. mor., tom. I, p. 498 sqq. (Col. 1756) P. Scavini a. a. O. I, Tr. 2. Disp. un. c. 6. art. 1. qu. 4.

Indem wir von diesen letzteren Schwierigkeiten hier zunächst absehen, bemerken wir in Beziehung auf die anderen in dem Verhältnisse der auszuführenden Aufgabe zu den sie ausführenden oder für ihre Ausführung nothwendigen Kräften gegründeten, daß, wie sie wesentlich subjektiv bedingt sind und ihre verschiedenen Grade, deren niederere in das Leichte übergehen und dieses theilweise selbst sind, von der individuellen Begabung und den besonderen Verhältnissen, welche in jedem einzelnen Falle concurriren, abhängen, — so daß nicht nur für den Einen schwieriger sein kann, was für den Anderen leichter ist, sondern auch dasselbe Subjekt dieses Mal eine Handlung leicht vollbringt, welche ihm ein anderes Mal Anstrengungen kostet, — in den Fällen, wo mehrere Möglichkeiten zugleich sich vor die Seele stellen, welche dadurch, daß sie ihre Kräfte in verschiedener Weise in Anspruch nehmen wollen, in ein verschiedenes Verhältniß zu ihr treten, die eingetretenen Erregungen in der Seele selbst wieder Wirkungen hervorbringen können, welche, indem sie Neigungen hervorrufen, die Abneigungen verstärken und für den Willen das Handeln noch schwieriger machen.

Wenn einzelne unter vorliegenden Möglichkeiten (bei der individuellen Lage und Disposition) zu den Kräften, welche die Thätigkeit des Willens zu ordnen hat, im Verhältnisse einer geringeren Angemessenheit stehen, wird die Wahrnehmung der größeren Schwierigkeit ihrer Ausführung auf das Herz die Wirkung ausüben, wenigstens ausüben können, daß dieses wegen des mit der Thätigkeit verbundenen Unangenehmen sich mehr zu anderen Möglichkeiten hinneigt, welche, weil sie im Verhältnisse größerer Angemessenheit stehen, solche Schwierigkeiten nicht mit sich führen; das Vorhandensein von Schwierigkeiten bei dem einen Guten bewirkt, daß ein anderes, welches leichter ist, vor jenem im Herzen Beifall findet, wodurch dann dieses dem Willen zur Ausführung näher gelegt wird, als das andere.

Wenn der Hinblick auf die Nothwendigkeit eines gesteigerten Kraftaufwandes bei Vollbringung einer möglichen Handlung oder auf

die Nothwendigkeit der Anwendung von Kräften, deren Fähigkeit und Tüchtigkeit bei der gegenwärtigen Lage und Beschaffenheit des Subjektes eine geringere ist, das Gefühl der Unlust gegen diese Arbeit hervorruft, so kann dann dieses Gefühl noch eine Steigerung erhalten durch die daneben hervorgetretene Neigung zu Anderem, das sich dem Handelnden mehr empfiehlt. Das Herz wendet sich wegen der Schwierigkeit der Ausführung, die ohne besondere Opfer, Nachtheile rc. rc. geschehen könnte, von etwas Gutem ab und hält den Willen zurück, dasselbe aufzunehmen. Das Schwierige wird schwieriger durch das daneben stehende Leichtere.

Vieles fällt uns weniger schwer, wenn wir dasselbe als eine Nothwendigkeit erkennen; es wird uns, wenn wir keine solche einzusehen vermögen, immer schwieriger durch den Hinblick auf die Möglichkeiten, die leichtere sind.

Wir werden, ohne uns mit dem Gesetze in Widerspruch zu stellen, die Schwierigkeiten, von denen wir reden, ebenso bei unserem Handeln berücksichtigen können, wie die von den Objekten uns zukommenden (unmittelbaren) Befriedigungen, welche wir zur Thätigkeit in der Richtung auf das Ziel, für welches die Objekte geordnet sind, benützen.

Wie aber deren Güte eine mangelhafte ist, so ist ihr Werth für uns und ihre Nothwendigkeit eine relative. Wir können sogar eine Nothwendigkeit erkennen, uns von ihnen wegzuwenden, sofern sie nämlich so beschaffen sind, daß sie die Erreichung des Zwecks für uns verhindern wollen und verhindern würden, wenn wir ihnen uns zuwendeten. Wir können aber keine Nothwendigkeit erkennen, ihnen uns zuzuwenden, oder wir können auf ihren Gebrauch verzichten, sofern wir den Zweck des Gesetzes ohne sie erreichen oder an der Erreichung des höchsten Zweckes ohne die Verwirklichung dieser Mittelzwecke arbeiten können und wollen. Wir können die Verwirklichung dieser Mittelzwecke um so mehr unterlassen und von den äußeren Gütern uns wegwenden, wenn sie bei ihrem Gebrauche die Erreichung des Zweckes hindern können, sei es durch die unmittelbaren Befriedigungen, die wir empfangen, oder durch jene ihre Beschaffenheit, wonach sie nicht durch solche Befriedigungen fördernd, sondern im Gegentheile durch Unangenehmes störend und erschwerend auf die Thätigkeit für den Zweck einwirken. Wenn wir aber auf die Schwierigkeiten, welche aus dem Unangenehmen entstehen, Rücksicht nehmen dürfen, so wird dies auch in Betreff der Schwierigkeiten gelten, die wir zunächst im Auge haben, oder des Unangenehmen, das die Schwierigkeit

der Arbeit bei der Forderung eines größeren Kraftaufwandes hervorruft.

Es ist darum Nichts dagegen zu erinnern, daß bei der Wahl der Objekte nach dem Verhältnisse gefragt wird, in welchem die von dem Objekte (nach dem in ihm selbst enthaltenen Guten) zu erwartenden Befriedigungen (des gegenwärtigen Lebens) — nach Quantität und Qualität — zu den mit ihrer Erlangung verbundenen Schwierigkeiten stehen. Aber es ist unzulässig, daß der Werth des Objektes allein nach der unmittelbaren Befriedigung, die es gewährt, bestimmt werde, oder daß bei dessen Bestimmung die Rücksicht auf diese Seite vorherrsche; wenn auch wieder ein Unterschied gemacht werden muß nach dem Verhältnisse zu der höheren oder niederen Seite des Menschenwesens und -Lebens, oder nach der Bedeutung, welche den zeitlichen Gütern in dieser Beziehung zukommt.

Wenn das Gesetz sich des Angenehmen als eines Mittels zur Unterstützung des Guten bedient, so läßt es auch zu oder billigt es in gewisser Weise eine Rücksichtnahme auf die mit der Ausführung des Guten verbundenen Schwierigkeiten, sofern diese nämlich nicht von der verkehrten Lust verursachte sind, zu deren Bekämpfung es überall auffordert.

Wir lieben das Gute, durch welches die Erlangung des höchsten Gutes bedingt ist, dann in der rechten Weise, wenn wir es um des Höheren willen und als Mittel, das Höchste zu gewinnen, lieben und suchen. Wir haben eine solche Liebe oder werden von solcher zur Ergreifung der Objekte in den Fällen, welche uns vorliegen, auch dann noch bestimmt, wenn wir unter dem Drucke der Schwierigkeiten das Geringere vor dem Besseren erwählen.

Doch werden wir da, wo das uns Schwierige durch ein gegenüberstehendes Leichteres eine Verstärkung erhält, eine durch die verkehrte Lust gewirkte Verkehrung des Verhältnisses anzunehmen haben. Das Herz fühlt sich in höherem Grade abgestoßen, als sich aus der Natur der Sache rechtfertigen läßt; das Verlangen des Angenehmen offenbart sich als ein solches, welches mit überwiegender Macht auf das Nächstliegende und unter diesem wieder mehr auf das die niedere Seite des Wesens Berührende gerichtet ist.

Aus dieser Richtung ist es zu erklären, daß die mit geringerer Anstrengung der Kräfte verbundene Handlung den Vorzug erhält (im Herzen) und die andere ein größeres Widerstreben findet, als sie finden würde, wenn das gegensätzliche Verhältniß nicht vorhanden wäre.

Die Neigung zu dem ohne die größere Mühe zu Vollbringenden ist jetzt eine größere wegen des Angenehmen, das in dem Nichtvorhandensein von schwieriger Arbeit liegt; diese Befriedigung des Verlangens der Lust, die darin gefunden wird, daß mit Unlust Verbundenes vermieden werden kann, bewirkt, daß wir zu der Handlung uns hinneigen mit einer Neigung, welche das durch sie zu verwirklichende Gut nicht hervorgerufen hat, obwohl das Herz auch von diesem eingenommen ist. Was diese Neigung erzeugt, ist die Rücksicht auf ein dem Werth nach geringeres Gut, auf das Augenblickliche, auf den näheren Genuß, auf die Forderungen der leiblichen Kräfte, mit deren Hilfe der Geist die Arbeit vollbringt.

Diese Neigung ist es dann, welche uns von der anderen Handlung in dem Grade, als sie kräftig ist, noch mehr abzieht oder ferne halten will und die Abneigung gegen dieselbe erhöht und verstärkt. Sofern sie dies aber bewirkt oder bewirken will, weist sie auf die verkehrte Richtung des Herzens zurück, aus der sie entsprungen. Das an sich Berechtigte ist von einem Elemente durchdrungen, welches durch das Niedere hemmend und störend auf die Ausführung des Guten einwirkt. Es ist die Lust des am Niederen haftenden Herzens, welche, durch den Gegensatz der Handlungen erweckt, zur Erschwerung des zu vollbringenden Guten mitwirkt.

Aber die Erschwerungen des guten Handelns werden nicht allein durch diesen Gegensatz hervorgerufen oder veranlaßt; die auf anderem Wege erweckte Lust kann und wird, wie sie selbst Schwierigkeiten macht, die mit der Ausführung verbundenen, außerhalb des Herzens gegründeten, Schwierigkeiten steigern und erhöhen. Sie wird jedoch bei dieser erschwerenden Thätigkeit auch die aus dem Gegensatze der vorliegenden Handlungen sich ihr darbietenden Anlässe überall zu benützen wissen, um ihr Ziel desto sicherer zu erreichen.

Wenn daher die Schwierigkeiten des Guten in dem Herzen Abneigungen hervorrufen und von Neigungen zu Anderem begleitet sind, so sind diese Abneigungen und Neigungen keineswegs immer so unschuldiger Natur, wie sie es scheinen möchten; sie sind ebenfalls genau zu beobachten und zu bewachen, indem sie darauf gerichtet sind, das Handeln zu verkehren und den Willen für andere Ziele zu bestimmen, als die vom Gesetze vorgesetzten.

Die im Herzen vorhandene verkehrte Richtung will einen verkehrten Gebrauch der Güter dadurch bewirken, daſt sie den rechten Gebrauch derselben erschwert, wenn der Wille das Gute in der Er-

kenntniß des Gesetzes zu vollbringen sucht. Indem das am Vergänglichen haftende Herz durch seine Mitwirkung die Schwierigkeiten des Handelns zu solchen macht, daß sie dem Willen bei der Aufnahme und Ausführung des Guten hemmend entgegentreten, wird dieser zu einem anderen, das niedere Lustverlangen mehr schonenden Handeln gedrängt, welches somit, wenn es auch ein gutes ist und in guter Absicht — in Beziehung auf den Zweck — erwählt wird, doch nicht ohne den Einfluß der verkehrten Lust zu Stande kommt.

Wenn auch das Herz dem Guten zugewandt und der Wille in der Richtung auf den Zweck thätig ist, so tritt Anderes dazwischen, was den Willen, den es von der Richtung auf den Zweck nicht abbringt, doch verhindert, das vorzüglichere Gute oder das die Erreichung des Zweckes in höherem Grade Förderndе auszuführen.

Es wird aber die Lust, welche hier als ein die Liebe zum Guten stören und auflösen wollendes Element erscheint, durch das Zurückweichen des Willens vor den von ihr bereiteten Hemmnissen fast immer neue Stärke gewinnen; bei jeder Nachgiebigkeit gegen ihre Macht wird eine Vergrößerung der sittlichen Gefahren zu befürchten sein, welche zu bekämpfen dem Willen zur Pflicht gemacht ist. Der nach der Richtschnur des Gesetzes handelnde Wille kann dagegen niemals gleichgiltig sich verhalten.

Im Uebrigen wird festzuhalten sein, daß in den Schwierigkeiten, welche aus dem Mangel von subjektiven Antrieben und aus der geringeren Angemessenheit der Kräfte zu dem auszuführenden Werke entstehen, wenn auch nicht immer, doch häufig und vielleicht in der Regel Verkehrtes unterlaufe und daraus für die Lust Veranlassung geboten werde, ihre unberechtigten Forderungen zur Geltung zu bringen. Daher werden wir weiter sagen müssen, daß im Allgemeinen diese Schwierigkeiten nicht zu beachten, vielmehr ihnen entgegenzutreten als etwas Gutes und ein ihnen widerstehendes Handeln im Verhältnisse zu anderem als das bessere zu erkennen sei.

* Die Schwierigkeiten, welche man gewöhnlich im Auge hat, wenn man von dem Moralisch-Unmöglichen redet, bestehen darin, daß Güter, die für den Zweck dienen können und verhältnißmäßig große Befriedigungen für dieses Leben gewähren, aufgegeben und entbehrt oder verhältnißmäßig schwere Uebel des gegenwärtigen Lebens übernommen werden sollen. Es ist klar, daß bei diesen Schwierigkeiten die verkehrte Lust ebenfalls betheiligt sein kann.

Das objektiv Bessere ist aber nicht immer, es ist sogar häufig nicht mit verhältnißmäßig größeren Schwierigkeiten der Ausführung verbunden, d. h. es ist seiner Natur nach nicht der Art, daß unsere

Kräfte durch dasselbe in besonderer Weise oder mehr, als bei geringerem Guten der Fall ist, in Anspruch genommen würden, wie z. B. bei an sich guten Handlungen vielfach der Fall ist. Es kann für uns das Leichtere sein. Aber es ist, wenn es uns auch weniger Mühe kostet, im Allgemeinen gleichwohl das Bessere überhaupt, also auch in subjektiver Hinsicht, da es die Kräftigung der Liebe und die Schwächung der Lust zu bewirken immer die Kraft in sich trägt. Das objektiv Bessere ist im Allgemeinen das Schwierigere, sofern eben wegen seiner ihm innewohnenden Kraft, die Lust zu bekämpfen, seine Ausführung Widerstand von Seiten der Lust findet, welcher Widerstand dasselbe für uns schwer macht. Es sind die (von der Lust) gemachten Schwierigkeiten, welche dem objektiv Besseren in der Regel zur Seite gehen.

Da es geschehen könnte, daß das objektiv Bessere bei dem Subjekte deßhalb, weil es ihm mit geringeren Schwierigkeiten entgegenträte, den Vorzug erlangte, oder daß sonst eine verkehrte Anhänglichkeit mitgewirkt, ein anderer Lustgenuß gesucht würde, so ist aus der Erwählung des Besseren nicht mit Sicherheit zu erkennen, daß die Lust dabei nicht bestimmend eingewirkt, und umgekehrt kann aus der Nichtergreifung des Besseren nicht auf das Vorhandensein solcher Einflüsse geschlossen werden. Es ist zur Bestimmung des Besseren überall nach dem Obigen das subjektive Moment in Berücksichtigung zu nehmen. Wir können nur dann sicher sein, daß der Wille, von der Lust nicht beeinflußt, das Gute erstrebe, wenn er den Schwierigkeiten, die sie bereitet, niemals aus dem Wege zu gehen entschlossen oder bereit ist.

Wo ein Gutes zu seiner Verwirklichung entweder an sich und im Allgemeinen oder bei der besonderen Beschaffenheit unserer Kräfte eine größere Anstrengung erfordert, wird es, auch in dem Falle, daß die Lust dabei nicht mitwirkt, immer besser sein, sie zu übernehmen, als wegen ihrer einem Andern sich zuzuwenden, besonders wenn dieses Andere objektiv betrachtet von geringerem Werthe wäre, als jenes; eine solche schwierigere Arbeit hat für sich etwas Förderndes durch die größere Uebung der Kraft der Thätigkeit und zugleich durch Niederhaltung der immer lauernden Lust.

Weil dieses gesagt werden muß, wird es weiter als etwas Gutes empfohlen werden können, bestimmte Thätigkeiten gerade deßhalb, weil sie schwierig sind, ohne Rücksicht auf ein anderes (relatives) Gut, das durch sie erreicht wird, zu übernehmen, vorausgesetzt, daß der besondere Zweck, dem sie dienen, zur Thätigkeit in der Richtung auf den höchsten

Zweck, an dessen Erreichung wir zu arbeiten haben, in Beziehung gesetzt wird.

Daher die Uebernahme solcher Werke nur so weit zulässig ist, als die Thätigkeit in der Richtung auf das Ziel dadurch nicht beeinträchtigt oder gehindert wird, was der Fall wäre, wenn die Kräfte übermäßig angestrengt würden. Die Rücksicht auf die Erhaltung der Kräfte kann ihre Schonung durch Enthaltung von schwererer Arbeit, wie von der Arbeit überhaupt zur Pflicht machen. Die Thätigkeit des Menschen ist dadurch bedingt, daß er seine Kräfte von ihrer Anstrengung wieder ruhen lasse; es ist aber zum Zwecke der Erholung nicht bloß das Ablassen von der Thätigkeit, sondern auch eine solche Thätigkeit geeignet und dienlich, durch welche die Kräfte aus dem Genusse von Lust und Freude neue Belebung und Aufrichtung empfangen; die in Folge der Anstrengungen eingetretene Ermüdung, die mit der Arbeit verbundenen Beschwerden können einen solchen Genuß sogar erforderlich machen, um die Abspannung der Kraft zu heben und die Unlust zur Wiederaufnahme und Fortsetzung der Arbeit zu verscheuchen.

* Aus den angegebenen Gründen ist ebenso die Geringschätzung und Nichtbeachtung der Schwierigkeiten, welche als so groß erscheinen, daß die Vollbringung der Handlung für die Meisten zu einer Unmöglichkeit wird, — sofern dabei an äußere, nicht durchaus nothwendige Güter gedacht wird, — als etwas besonders Großes und Gutes zu betrachten. Dabei wird vorausgesetzt, daß die Liebe zum Guten der Beweggrund und die gute Thätigkeit eine solche sei, durch welche größere Erfolge erzielt werden, als mit jenen Gütern erreicht werden könnten. Wäre dieß nicht der Fall, so würde eine Verzichtleistung auf jene Güter nicht statthaft sein. Wir haben die äußeren Güter, welche uns übergeben sind, zu gebrauchen, wenn wir nicht ohne sie unsere Lebensaufgabe ebenso gut und noch besser erfüllen, ebenso große und noch größere Güter verwirklichen können. Wenn auch das Bessere nicht Pflicht ist, so sind wir doch verpflichtet, das Niedere, wenn wir es nicht gebrauchen wollen, nur mit Rücksicht auf ein Besseres aufzugeben.

Wir können nach diesen Ausführungen das beste Handeln leicht bestimmen; es wird kein anderes sein, als die Ausführung des an sich Guten mit möglichsten Schwierigkeiten oder mit Wegwendung von allem Angenehmen des gegenwärtigen Lebens (mit den vom Gesetze gegebenen Beschränkungen). Dieses wäre aber als das Beste zu erkennen nicht bloß in dem von uns zunächst in's Auge gefaßten Kreise des Freigegebenen; sondern es muß dasselbe in Beziehung auf alle Theile des freigegebenen Gebietes behauptet werden. Wir haben in den Fällen, in welchen das Gesetz uns frei läßt, ein solches Handeln

als das beste zu erkennen, weil das objektive Gesetz es uns als solches bezeichnet; es sind die Belehrungen des Gesetzes über die Unterschiede der menschlichen Handlungen, welche uns zu dieser Erkenntniß führen.

Das Gesetz läßt uns frei, sofern es uns die Bestimmung der besonderen Thätigkeit, der wir uns zuwenden, überläßt; es läßt uns aber nicht ganz frei, indem es uns dabei nicht nur verpflichtet zu handeln und zwar in der Richtung auf das letzte Ziel, sondern uns auch diejenigen Handlungen, unter welchen wir wählen können, bestimmt bezeichnet. Wenn es somit in jenen Fällen nicht aufhört, die alleinige Regel und Richtschnur unseres Handelns zu sein, so ist es für dessen Ordnung weiter auch dadurch thätig, daß es uns überall genau erkennen läßt, was unter dem Vorgelegten das Bessere oder Beste sei, oder welchem Handeln von ihm, wenn es befragt wird, überall der Vorzug vor Anderem zuerkannt werde. Dieses Handeln ist darum die beste Weise der Gesetzeserfüllung oder die beste Gesetzeserfüllung, zu welcher wir nicht verpflichtet werden.

Der Behauptung, daß wir überall zum Besseren und Besten verpflichtet seien, hat man besonders die Consequenzen, welche sich ergäben, entgegengehalten und gezeigt, wie das Gesetz in diesem Falle, Solches fordern würde, dessen Ausführung in den bei Weitem meisten Fällen nicht zu Stande käme 2c. 2c. Wir wollen nicht näher hierauf eingehen und auch die versuchte Begründung dieser rigoristischen Lehre, welche das Freigegebene vollkommen vernichtet, aus dem Gesetze nicht weiter untersuchen. Es ist kein Anlaß und keine Aufforderung vorhanden, bei der Nachweisung all' des Widersprechenden und Ungereimten, das sie enthält, zu verweilen.

Einen anderen Einwurf, den man gegen die Behauptung der allzeitigen Verpflichtung zum Besseren und Schwierigeren noch machen könnte, erwähnen wir deßhalb, weil die richtige Bemerkung, welche er enthält, dazu benützt werden wollte, die Lehre vom Freigegebenen in anderem Sinne, als in der eben bezeichneten Richtung, zu bekämpfen.

Wie nämlich das menschliche Leben bei der Durchführung des rigoristischen Satzes im Allgemeinen, und so weit es überhaupt möglich wäre, eine unbeschreibliche Gestalt annähme, so würden im Besonderen viele Güter, die wir als wahre Güter, wenn auch nur von relativem Werthe, erkennen müssen, ihre Verwirklichung nicht finden können. Wir können gewissen Gütern, wie z. B. den durch die Kunstthätigkeiten hervorgebrachten, unmöglich ihre hohe Bedeutung absprechen und müßten es sehr beklagen, wenn sie in einem grö-

ßeren Kreise der menschlichen Gesellschaft ganz aus dem Leben verschwänden.

Sind sie aber solche nothwendigen Güter, sagt man, so ist es nicht gleichgiltig, ob wir sie verwirklichen. Es wird also ihre Verwirklichung als etwas Nothwendiges oder Pflichtgemäßes erklärt werden müssen. Weil diese Güter in solcher Weise nothwendig sind, wird das Gesetz ihre Verwirklichung sichern wollen, was es nur dadurch kann, daß es uns nicht erlaubt, ihre Verwirklichung zu unterlassen; darin liege aber, heißt es weiter, daß sie nicht etwas bloß Erlaubtes sei, oder Etwas, das wir bloß thun dürfen, nicht sollen.

Wir wollen nicht davon reden, wie diese Folgerung oder der durch die Folgerung gewonnene Satz, wenn man ihn durchführen wollte, wieder selbst zu Ungereimtheiten führte, sondern beschränken uns darauf, zu bemerken, daß es unrichtig ist, aus jenem Grunde diese Folge abzuleiten. Es kann durch Hinweisung auf die Nothwendigkeit der Güter der genannten Art eine Verpflichtung zur Thätigkeit in dieser Richtung nicht begründet werden.

Die Verwirklichung jenes Guten ist gesichert ohne eine Verpflichtung; sie ist gesichert durch ein anderes Gesetz, nämlich jenes, welches wir als Nothwendigkeitsgesetz kennen gelernt. Dieses Gesetz ist, sofern es überhaupt auf Angenehmes geht, ein unbedingt nothwendiges. Das (objektive) moralische Gesetz hat in dieser Beziehung nicht nöthig, Forderungen zu stellen, daß es — das Angenehme — gesucht werde; sondern es hat nur die in den Trieben sich erhebenden Forderungen zu ordnen. Das Angenehme, welches die geschöpflichen Güter in reichstem Maaße dem Herzen darbieten, wird von diesem sogar mit vorherrschender Neigung (worin seine gewordene Verkehrtheit) gesucht, so daß das moralische Gesetz dem übermäßigen Suchen und verkehrten Gebrauche überall zu wehren hat. Wenn daher dieses Gesetz den Gebrauch der bezeichneten Güter nicht überhaupt verbietet, so hat der Wille in den natürlichen Forderungen Anregung und Aufforderung genug, sich denselben zuzuwenden; die vielen Begegnungen mit Solchem, was dem Herzen Befriedigung verschafft, die Gelegenheiten der Befriedigung von Forderungen, welche in den Trieben auftreten, Gelegenheiten, welche im Allgemeinen als kaum vermeidlich erscheinen, bewirken, daß der Wille der Menschen im Allgemeinen eine gewisse Nothwendigkeit der Benützung desselben erfährt, — mit Rücksicht auf welche Nothwendigkeit eben gesagt werden muß, was bereits gesagt wurde: daß die Verpflichtung (die allgemeine) zum Besseren und

Besten das Handeln so erschweren würde, daß ihre Erfüllung im Allgemeinen wenig oder nicht zu Stande käme.

Die Verwirklichung jener Güter ist hinlänglich durch das Gesetz gesichert, wenn es sie nicht verbietet; es verbietet sie nicht, wenn es das Beste und Schwierigste nicht gebietet. Wenn das Gesetz zu diesem nicht verpflichtet, so verpflichtet es uns in den Fällen, wo seine bestimmten Aufforderungen aufhören, überhaupt nicht anders, als daß wir irgend eine der von ihm vorgelegten Möglichkeiten in der Ordnung für den Zweck verwirklichen; es erlaubt uns, die geringeren Handlungen statt der besseren zu wählen.

Wenn wir oben gesehen haben, wie die Läugnung des Freigegebenen sich durch die ganz verwerfliche Annahme einer Instanz, die uns außer dem Gesetze zur Bestimmung des Guten gegeben sei, zu halten sucht, womit der Subjektivismus in die Moral eingeführt wird, so haben wir als das Richtige dieses festzuhalten, daß das Subjekt in dem freigegebenen Gebiete den Weg oder die Richtung seines Handelns zu bestimmen habe und in verschiedener Weise sich bestimmen könne, ohne mit dem Gesetze in Widerspruch zu gerathen. Diese relative Berechtigung der Subjektivität ist aber allein darin gegründet, daß das Gesetz sie ausspricht.

Durch die Läugnung der Berechtigung der Subjektivität zerfällt die rigoristische Lehre mit dem Gesetze; sie ist unwahr, obgleich sie die Objektivität des Gesetzes festhält, weil sie das vom Gesetze anerkannte Recht des Subjektes nicht anerkennt.

Das Gesetz erlaubt uns in jenen Fällen, wo es über die Verpflichtung schweigt, die leichteren Wege zu betreten. Es würde sonst selbst beitragen, uns Schwierigkeiten zu bereiten; indem es uns eine Verpflichtung nicht erkennen ließe, würde es an der Verstärkung des Schwierigen durch den Gegensatz des Leichtern, welche, wie wir gesehen, bei dem Herankommen mehrerer Möglichkeiten gerne und fast immer erfolgt, nicht als ganz unbetheiligt erscheinen.

Es will den Menschen nicht unter ein schweres Joch spannen. Wenn es auch Schwieriges fordert, so ist es doch weit davon entfernt, nur Schwieriges zu gebieten; es nimmt Rücksicht auf die menschliche Schwachheit, indem es von der Verpflichtung sehr oft freispricht, wo die Schwierigkeiten sehr groß sind. Es erleichtert überdieß die Schwierigkeiten, zu denen es uns verpflichtet, durch die Beigabe von Angenehmem, durch die Hoffnung, mit der es uns stärkt, durch die höheren Freuden, die seine Befolgung gewährt. Sein Joch ist süß und seine

Bürde leicht. Es gibt überall den bestimmten Willen kund, die Schwierigkeiten, welche mit seiner Erfüllung verbunden sind, zu mäßigen und die Erreichung des Zieles dem Menschen zu erleichtern.

Wenn aber das Gesetz in Fällen, wo es keine bestimmten Gebote an uns richtet, solche Handlungen gestattet, welche unmittelbar und ihrer Natur nach auf Lustgenüsse, geistige oder sinnliche, gerichtet sind, also dem Zwecke der Erfreuung und Erheiterung dienende Thätigkeiten, so stellt es dem Menschen dabei den Zweck vor, welchem diese Handlungen dienen sollen, und gestattet nicht, daß er sich den Vergnügungen hingebe, bloß um die Lust zu befriedigen; sie dürfen nicht zum Zwecke gemacht werden, sondern sollen als Mittel, d. i. sofern und soweit sie Mittel sind, zur Erhaltung und Förderung der Kräfte benützt werden.

Es wird jedoch diesen Handlungen, obgleich sie durch die Beziehung auf den Zweck sittlich gute sind, im Allgemeinen die unterste Stelle in der Rangordnung der sittlichen Handlungen angewiesen werden müssen. Sie sind begriffen in der Bezeichnung des Erlaubten oder besser des Bloß-Erlaubten.

* Das Erlaubte ist das nicht Verbotene, das nicht Böse, das Gerathene ist das nicht gebotene Gute; jenes ist das Gute unter dem Gesichtspunkte, wonach dasselbe, d. i. die Vollbringung der Handlung nicht Sünde, dieses unter dem Gesichtspunkte, wonach die Unterlassung nicht Sünde und die Vollbringung ein vom Gesetze intendirtes, aber nicht gefordertes Gutes ist. Erlaubt ist die Handlung, welche die vom Gesetze gezogene Grenze, außerhalb welcher das Böse liegt, nicht überschreitet, gerathen, sofern sie statt eines erlaubten leichteren oder geringeren Guten ein schwereres und besseres erwählt.

* Das Verhältniß zum Gleichgiltigen betreffend, ist zu bemerken, daß, wenn auch das Erlaubte und das Gleichgiltige der Sache oder dem materiellen Objekte nach dasselbe sind oder sein können, doch der Gesichtspunkt, unter welchem dieses aufgefaßt wird, bei beiden ein verschiedener ist. Man bezeichnet als das Gleichgiltige (actus indifferentes in specie) jene Handlungen, welche an sich betrachtet (— in abstracto oder considerati in se et abstrahendo ab operante) weder gut noch böse sind, oder deren Objekt nicht positiv gut oder schlecht ist. Solche sittlich unbestimmten und vom Gesetze in einer gewissen Weise unbestimmt gelassenen Thätigkeiten sind erlaubte, in sich betrachtet nicht böse und darum sittlich mögliche. Das Urtheil über ihre Erlaubtheit bedeutet: das Gesetz erhebe gegen ihre Aufnahme und Ausführung durch das Subjekt nicht Einsprache; es erkläre sie nicht für böse, sondern für solche, welche in der Wirklichkeit gute sein können und, sofern sie in die Wirklichkeit eintreten wollen, gute sein sollen. Da sie den sittlich bestimmten Charakter erst von der individuellen Wirklichkeit erhalten, tritt das Gesetz ihrer Aufnahme oder Verwirklichung nicht entgegen, vorausgesetzt, daß die Möglichkeit des guten Gebrauchs verwirklicht werde; es verlangt aber diese Verwirklichung nicht, weil noch andere Möglichkeiten des Handelns vor-

liegen, die vom Subjekte verwirklicht werden können, und zwar ebenso gute oder bessere, als jene. Wo das Urtheil der Erlaubtheit ausgesprochen wird, geschieht es immer zugleich mit Rücksicht darauf, daß noch andere gute Handlungen für das Subjekt möglich sind; es kann nur ausgesprochen werden, wo mehrere Möglichkeiten des Handelns gegeben sind, unter denen diejenige, über welche es ausgesprochen wird, für nicht böse erklärt wird. Das Gleichgiltige ist das Erlaubte im Gegensatz zu anderen möglichen Handlungen, welche nach den Bestimmungen des Gesetzes bessere sind, während man, wenn man eine Handlung als gleichgiltig bezeichnet, gewöhnlich aussagen will, daß sie vom Gesetze in gewisser Weise unbestimmt gelassen sei; der Unterschied beruht also darin, daß in dem einen Falle die Handlungen betrachtet werden mit Rücksicht auf die vom Gesetze über die Handlungen überhaupt gegebenen Bestimmungen, in dem anderen nach ihrem Verhältnisse zu anderen als möglich erkannten Handlungen. Das Anhören einer Musik ist gleichgiltig, sofern das Gesetz in seinen Bestimmungen diese Handlung nicht als eine gute oder schlechte bezeichnet, erlaubt, sofern sie als eine sittlich mögliche aufgefaßt wird, d. h. als eine solche, welche das Gesetz in diesem Falle, da es keine andere gebietet, nicht verhindert, aber zugleich im Verhältnisse zu anderen möglichen Handlungen als eine geringere bezeichnet. Es könnten auch objektiv gute Handlungen für erlaubt erklärt werden; es würde in diesem Falle gesagt, daß die Handlung durch die gegenüberstehende bessere, weil diese letztere nicht geboten sei, nicht böse werde; sie sei eine geringere, aber nicht eine verbotene oder durch das Gebot der besseren unmöglich gemachte Handlung. Weil das Gesetz dem Handelnden kein Gebot vorhält, läßt es ihm verschiedene Möglichkeiten offen; die geringeren unter diesen sind die erlaubten Handlungen. B. Dieckhoff, Compend. Ethicae Christianae Catholicae, Paderb. 1864, sagt S. 19: Sunt, qui his nominibus (moraliter liciti et indifferentis) omnino indiscriminatim utantur . . . Rem licet ita tantum stricto sensu moraliter indifferentem appellare, si eius contrarium eiusdem naturae sit. Ut hoc utar, actionem eius, qui animi causa cantat, indifferentem recte dicimus, si ad finem moralem nihil attinere videtur, utrum hoc faciat an silentium agat. Sed erogatio pecuniae ad voluptatem aliquam sibi parandam, si caritati magis convenire appareat, hac impensa abstinere, ut sublevandae aliorum inopiae maior copia sit, non tam indifferens actio quam licita appellanda est . . . Sensu strictiori igitur licitum illud dicendum est, quod facere officio quidem non repugnat, sed quod omittere alicuius boni finis causa laudabilius ideoque in eorum numero est, quae consilio commendantur. Ueber das Indifferente vgl. Billuart, De act. hum. Dissert. IV. art. 5. (art. 2. u. 6.)

* Um ein naheliegendes Beispiel zu gebrauchen, war es dem reichen Jünglinge erlaubt, seinen Reichthum zu behalten; ihn wegzugeben, gerathen, nicht erlaubt. Erlaubt könnte das Weggeben nur genannt werden mit Rücksicht auf die Möglichkeit, daß durch das Weggeben eine Sünde begangen würde; es würde dann durch diesen Ausdruck die mögliche Annahme, daß durch das Weggeben des Reichthums gesündigt werde, verneint. Bloß-Erlaubtes waren für ihn im Besonderen die durch den Besitz des Reichthums eröffneten nicht sündhaften Möglichkeiten, sich Annehmlichkeiten zu verschaffen.

Der Wille kann bei mehreren entgegenstehenden Möglichkeiten auf verschiedene Weise seine Bestimmungen treffen; er ist, da das Gewissen nur die allgemeine Forderung, in der Richtung auf das Ziel thätig zu sein, erhebt, in der Festsetzung dessen, was zu geschehen habe, an keine weitere Schranke gebunden, als daran, daß er die aus dem Herzen kommenden Antriebe nur in der Unterordnung unter jene Nothwendigkeit zulasse.

Es eröffnen sich verschiedene Wege und bieten sich mannigfache Mittel dar, unter denen wir wählen können, wenn wir nur überall den höchsten Zweck im Auge haben, den das Gesetz uns vorstellt. Wir können die geringeren unter den Möglichkeiten erwählen, indem wir sie als Mittel für einen besonderen Zweck gebrauchen, dessen Erfüllung wieder dazu dient, die Erreichung des höchsten Zweckes zu unterstützen und zu befördern; es sind überall die vom Gesetze geordneten Weisen der Erfüllung unserer Lebensaufgabe, worauf wir das Einzelne beziehen, und es leitet uns bei den niederen wie bei den höheren Thätigkeiten kein anderes Verlangen, als die Liebe zum Guten und das Verlangen nach dem höchsten Gute, dessen Besitz uns das Gesetz verheißt, wenn wir seine Weisungen und Belehrungen über das in allen Fällen Nothwendige festzuhalten und auszuführen bemüht sind.

Wir gebrauchen die uns gebotenen Güter in der vom Gesetze bestimmten Ordnung; wir unterwerfen uns diesem bei ihrem Gebrauche überall, und indem wir auf solche Weise immer in der Gesetzeserfüllung thätig sind, geschieht es, daß fortschreitend mit dieser zugleich die Macht der Lust gebrochen und vernichtet wird.

Wie wir aber die von Seiten der Lust uns drohenden Gefahren erkennen, sind wir über den Weg des Besseren belehrt, der darin besteht, daß wir vom Gebrauche der Weltgüter möglichst abstehen und uns Alles versagen, woraus dieselbe Nahrung ziehen und Verstärkung gewinnen könnte.

Wir treten nicht allein den unordentlichen Forderungen der Triebe entgegen, sondern enthalten uns auch möglichst der ordentlichen Befriedigung, da auch diese die in der Seele liegende Neigung nach unordentlicher Befriedigung zu wecken und das unordentliche Verlangen nach Genuß hervorzurufen geeignet ist. Indem dann die Befriedigungen im Genusse des Angenehmen das Verlangen verstärken und die Anhänglichkeit befestigen, können sie zu Anlässen werden, aus welchen die Schwierigkeiten des Guten und die Gefahren der Versuchungen eine Vergrößerung und Vermehrung erhalten. Man versagt sich darum die erlaubten

Genüsse, um das Verlangen nach dem Unerlaubten kräftiger niederzuhalten; man weist die irdischen Begehrungen zurück, welche die Thätigkeit für das Ziel der Vollendung gefährden, sofern sie durch die niedere Liebe die höhere zu trüben und zu verdrängen versuchen, und indem sie die Thätigkeit für die weltlichen Dinge in Anspruch nehmen, den Uebungen der Tugend der Gottesliebe, welche die Seele erfüllt, störend und aufhaltend in den Weg treten wollen.

Wir weisen sie zurück, indem wir ihnen die Befriedigung versagen; wir setzen ihren Forderungen, die befriedigenden Objekte aufzunehmen, Widerspruch entgegen. Aber wir vermögen nicht sie ganz und bleibend zurückzudrängen; sie behaupten sich noch ungeachtet unseres Widerspruches. Das Verlangen erhebt sich wieder und dringt mit erneuerter Heftigkeit auf seine Befriedigung; die Seele ist in Unruhe durch die Erregungen der Triebe, welche ihr die Richtung auf die von ihr zurückgewiesenen Dinge immer wieder geben wollen und zwar mit solcher Macht, daß es schwer für sie wird, auf dem Widerspruche zu beharren.

Das Erlaubte will sich uns mit Gewalt aufdrängen. Der das Eine Nothwendige Suchende sieht es sich als eine Forderung vorgelegt und erfährt eine Art Nöthigung, dasselbe zu gebrauchen; er soll sich ihm zuwenden, wenn selbst die höhere Thätigkeit darunter leiden sollte.

Das verderbte Herz läßt den Menschen von dem Niederen kaum los werden; es zieht ihn mächtig zu demselben hin, um in dem Genusse zur Ruhe zu kommen. Denn die Seele ist dem Niederen zugewandt und dem unerlaubten Gebrauche der Güter zugeneigt.

Wenn sich aus dieser verkehrten Beschaffenheit die Erscheinung erklärt, daß das Verlangen nach dem Erlaubten in so bedrohlicher Weise, mit solcher Gewalt und Heftigkeit, auftritt, so dürfte der beharrliche Widerstand gegen diese ungestümen Forderungen des Erlaubten, gegen das Verlangen, welches das relativ Berechtigte in unberechtigter Weise sucht, fast als etwas Nothwendiges, nicht bloß Empfehlenswerthes, als geboten und nicht bloß gerathen erscheinen.

Das Verlangen ist von der sündhaften Lust befleckt. Indem das Niedere anders, als in der Unterordnung unter das Eine Nothwendige gesucht wird, ist es die mit dem Gebrauche desselben verbundene Lustbefriedigung, wegen deren es verlangt wird. Es ist wohl Erlaubtes, das wir wollen; aber wir suchen einen Genuß desselben, welchen das Gesetz nicht zugibt, indem wir es nicht als Mittel des Höheren (nicht wegen seiner relativen Nothwendigkeit) suchen.

Die Lust verkehrt das Handeln sowohl dadurch, daß sie das Erlaubte (d. i. das, wogegen das Gesetz in dem besonderen Falle keine Einsprache erhebt,) in unerlaubter Weise, um des Genusses willen, zu suchen antreibt, als auch indem sie dem Willen die Richtung auf Unerlaubtes gibt (Solches, das zu erstreben dem Gesetze zuwiderläuft). Wie aber die Lust in dem Verlangen nach dem Erlaubten hervortritt und den Gebrauch des Letzteren verkehren will, so wird sie es nicht an Versuchen fehlen lassen, den Willen zur Thätigkeit in der Richtung auf Unerlaubtes zu bewegen. Das Begehren des Erlaubten um des Angenehmen willen ist, wie selbst unerlaubt, ein Uebergang zum Verlangen nach Unerlaubtem jeder Art. Wo in den Begehrungen des Erlaubten das Verlangen nach dem Lustgenusse zu erkennen ist, wird dieses Lustverlangen auch noch in anderer, als dieser Weise, seine Befriedigung suchen; die Lust wird den Menschen zu Allem hinziehen wollen, was ihr Befriedigung verspricht.

Es ist eine schwierige Arbeit, zu welcher wir auf dem Wege des Besseren berufen werden; die nicht ruhenden Begehrungen erheben mächtigen Widerstand gegen den Willen, der ihnen die Befriedigung zu verschaffen sich weigert, und es wird zugleich die höhere Thätigkeit dadurch noch schwieriger, daß die Neigungen zum Niederen Abneigungen gegen das Höhere hervorzurufen pflegen.

* Dazu kommen noch besondere äußere Einflüsse und Einwirkungen, welche das verkehrte Verlangen erwecken und nähren und das gute Streben hemmen und gefährden.

Wenn das Verlangen nach dem Erlaubten vielfach und besonders auch da, wo es seinen Gebrauch in der angegebenen Weise erzwingen will, eine Verkehrtheit offenbart, welcher entgegenzutreten uns geboten ist, so müssen wir jedoch festhalten, daß dieser Verpflichtung, die hervortretende Lust zurückzuweisen, auf verschiedene Weise nachgekommen werden kann und die direkte Bekämpfung durch gänzliche Entsagung zwar als der beste, aber nicht als der einzige Weg zur Befreiung von ihren Gefahren zu erkennen ist.

Die Befriedigung des Verlangens in dem angegebenen Falle wäre nicht sündhaft; sie könnte und dürfte von uns vorgenommen werden, sofern wir dabei uns nicht von dem Lustverlangen leiten und bestimmen ließen; wenn auch der Gebrauch unter dem von diesem bewirkten Drange erfolgte, so würde er gleichwohl ohne Sünde geschehen, indem wir den Gegenstand des Verlangens zu dem Zwecke benützen, für welchen er geordnet ist. Wir wenden uns von dem schwierig

werdenden Wege der Entsagung dem leichtern zu und bedienen uns der äußeren Güter und Thätigkeiten als Mittel, um zu dem Ziele zu gelangen, in dem Sinne, daß wir ohne ihre Mitbenützung das Ziel nur schwer erreichen zu können glauben. Hingedrängt zum Irdischen mit einer Macht, daß wir fast nicht loskommen können, wenden wir uns demselben zu; wir weichen dem Drucke, der auf den Willen geübt wird, aber nicht um dem in dem Verlangen verborgenen schlimmen Elemente Recht zu lassen, sondern um auf anderem Wege und mit anderen Mitteln die Thätigkeit für das Eine Nothwendige fortzusetzen. Wir machen Gebrauch von dem Erlaubten nach dem Willen des Gesetzes; da dieses das Verlangen nach den in dem Irdischen zu findenden Befriedigungen nur verwirft, wo diese nicht als Beförderungsmittel höherer Thätigkeit gesucht werden, so können wir dem Verlangen folgen, das, an sich nicht böse, durch den höheren Zweck, den es unterstützen muß, die Bedeutung eines sittlichen Mittels erhält.

Wir gehen auf das Verlangen ein, sofern und so weit es sittliche Berechtigung hat; wir gehen nicht ein auf die Tendenz der verkehrten Lust, welche uns zu diesem Gute als einem für sich zu suchenden hinziehen will, sondern weisen das verkehrte selbstische Element zurück, das in dem an sich berechtigten Verlangen sich unser bemächtigen möchte.

Ist aber nicht zu läugnen, daß eine solche Nachgiebigkeit gegen die Schwierigkeiten der Entsagung des Erlaubten die Stärkung der Lust und Schwächung des Willens zur Folge haben kann, weßhalb auch der beharrliche Widerstand den besonderen Beifall des Gesetzes hat, so wird unsere Sorge sich dahin zu richten haben, daß wir die Gefahren durch andere vom Gesetze bezeichnete Mittel ferne halten und im Gebrauche des Erlaubten Alles vermeiden, wodurch die Lust zur Uebermacht über den Willen gelangen könnte.

Die bewiesene Nachgiebigkeit gegen das Drängen der Lust kann allerdings nicht gelobt werden, sofern sie Schwachheit der Willenskraft offenbart. Es ist aber keine Nachgiebigkeit zu etwas Bösem, sondern ein Zurückweichen und Ausweichen vor der Macht des Begehrens, indem wir durch diese uns bewegen lassen, das Verlangen, dessen sich die Lust zu unserem Verderben bedienen will, zu befriedigen, um zu besseren Thätigkeiten zurückkehren zu können, durch welche ihren Gefahren entgegen gearbeitet wird.

Der Gebrauch des Erlaubten im engeren Sinne wird hauptsächlich gerechtfertigt durch die Rücksicht auf die Schwierigkeiten, welche

mit dem besseren Handeln verbunden sind. Es läßt sich zwar nicht läugnen, daß das Gesetz in dem freigegebenen Gebiete uns nicht beschränke, sondern uns volle Freiheit der Wahl lasse, wenn wir nur die von ihm gesetzten Zwecke verfolgen und nicht durch das Lustverlangen uns bestimmen lassen. Aber daß Letzteres geschehe, wird wenigstens bei einem Theile des erlaubten Handelns zu befürchten sein, wo dieses nicht durch entgegenstehende Schwierigkeiten nahe gelegt wird. Wenn nämlich das (für sich betrachtet) Gleichgiltige auf den finis debitus zu beziehen ist, welchen das Gesetz überall bezeichnet, so wird das Bloß-Erlaubte, welches die oben angeführten Thätigkeiten in sich begreift, nur unter der Bedingung zur Ausführung kommen können, daß es seinem nächsten Zwecke der Erhaltung und Förderung der Kräfte der Thätigkeit diene; nur dadurch, daß es diesem Zwecke dient, kann es als Mittel für einen höheren Zweck gebraucht werden, von welchem es den Charakter einer sittlich guten Thätigkeit erhält. Es müßte nur der Fall sein, daß diese erholenden und erheiternden Thätigkeiten solche wären, durch welche noch besondere Güter, wie geistige Förderung 2c., gewonnen werden könnten; dann würden sie aber (sofern sie ein solches Gut vermittelten) nicht mehr ganz und allein in die genannte Klasse des Bloß-Erlaubten zu zählen sein. In Bezug auf dieses Letztere ließe sich wohl kaum eine Rechtfertigung vorbringen, wenn es nicht beitragen würde oder beizutragen schiene, uns zur guten Thätigkeit tüchtig zu machen, im Besonderen eine freigewählte oder pflichtgemäße Thätigkeit zu unterstützen. Es wird sich aber rechtfertigen, wenn diese Thätigkeiten bei Anwendung des Mittels leichter ausgeführt werden, als ohne dasselbe, oder wenn eine nicht gebotene Thätigkeit oder die nicht gebotene Weise einer gebotenen Thätigkeit, die wir uns vorsetzen (z. B. der Berufsthätigkeit), ohne dessen Gebrauch nicht oder schwerlich zur Ausführung kommen würde. Wir können uns daher dieses Mittels bedienen, um bei geringerer Angemessenheit der Kräfte eine größere Angemessenheit derselben wiederherzustellen, durch Ruhe und Zerstreuungen nach angestrengter Arbeit uns zu der vorgesetzten Thätigkeit zu befähigen, die aus gedrückter Gemüthsstimmung kommenden Erschwerungen der Thätigkeit durch erheiternde Genüsse zu entfernen, womit zusammenhängt, daß wir vorhandene Abneigungen zu überwinden suchen, indem wir uns die Thätigkeit durch Angenehmes, das mit ihr in Verbindung zu setzen ist, erleichtern u. s. w.

Wir werden aber außerdem noch zugeben müssen, daß in den

Fällen, wo bei dem Vorliegen mehrerer Möglichkeiten Abneigungen und Neigungen hervortreten, welche uns die Ausführung der einen und die Nichtausführung der anderen schwierig machen, diese Schwierigkeiten ebnfalls berücksichtigt werden dürfen und die leichteren Wege eingeschlagen werden können. Man könnte es bedenklich finden, ein solches Handeln für zulässig zu erklären, weil es die Gefahr in sich schließe, den Menschen in die Abhängigkeit von der Lust zu bringen. Wo wird ein Ende der Schwierigkeiten abzusehen sein, wenn das Handeln nach dieser Seite vor sich gehen kann? Die Lust des Herzens wird überall Schwierigkeiten machen und die Sophistik des von ihr Bestochenen um eine Rechtfertigung ihrer Forderungen nicht verlegen sein. Diese Gefahren werden aber vermieden werden, je mehr die vom Gesetze über den Gebrauch des Erlaubten gegebenen Vorschriften beobachtet werden; indem wir das vom Gesetze als ein Mögliches Bezeichnete unter den von ihm vorgezeichneten Bedingungen und in der Beziehung auf die von ihm ausgehenden Aufforderungen ausführen, werden diese Thätigkeiten überall auf andere hingerichtet, welche gegen das Gefährliche derselben als Gegenmittel zu wirken geeignet sind.

Diese Bestimmungen setzen dem Gebrauche des Erlaubten ziemlich enge Grenzen, und diesen Kreis — nach der Aufforderung des Gesetzes — immer mehr zu verengen, werden wir die Kraft gewinnen, je größer unsere Fortschritte in der vom Gesetze geforderten Thätigkeit sind.

Dadurch aber, daß das Gesetz in solcher Weise sich wieder gegen das Erlaubte wendet, hebt es dasselbe nicht auf; es gibt nur Schutzmittel an die Hand, daß das von ihm zu seiner Durchführung Zugelassene und resp. Nothwendige nicht durch einen Gebrauch, der verderblich ist, in's Gegentheil umschlage; es bezeichnet den rechten Gebrauch und wehrt dem Mißbrauche, es läßt den rechten Gebrauch zu — weil er dem Zwecke dienen kann und sofern er ihm dient, ohne zu verhehlen, daß die wirkliche Beschaffenheit des Menschen ein Verzichten auf dasselbe als das Bessere erscheinen lasse, was es aber nicht gebietet, da die Erreichung des Zweckes nicht schlechthin davon bedingt ist.

Während Kant (Tugendlehre, Einl. N. 17) den Begriff des Erlaubten in der Moral festgehalten wissen wollte, um nicht das menschliche Leben durch die Last der Pflichten zu erschweren, weist

Schleiermacher diesen Begriff als gänzlich unzulässig zurück: das Erlaubte sei Etwas, das nicht vom Gesetze ausgehe, sondern von der Sinnlichkeit eingegeben werde.

* Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften z. Berlin. Aus d. Jahre 1826. „Erlaubt wären solche Handlungen, bei denen zwar ein sinnlicher Impuls zu Grunde liegt, aber ein solcher, gegen den von keiner Seite der sittlichen Aufgabe aus protestirt wird. Da nun diese Protestation eben das ist, was einer Handlung das Gepräge der Schuld aufdrückt, so wäre das Erlaubte, wie es scheint, das unschuldige, und dann auch umgekehrt . . . Solche unschuldige Handlungen gehören aber wesentlich der Kindheit an, welcher das sittliche Auge noch nicht geöffnet ist, und anderen ähnlichen Zuständen . . . Alle bloß erlaubten Handlungen könnten also an der Hervorbringung irgend eines Gutes keinen Antheil haben und wären demnach unfruchtbar für das höchste Gut. Bloß erlaubte Handlungen können in einem sittlichen Leben nur in so fern vorkommen, als sie in eine als natürlich und nothwendig nachzuweisende Pause des sittlichen Lebens hineinfallen, sowie der Schlaf eine Pause des Seelenlebens ist . . . Wollten wir nun diesen Theil das Erholungsleben oder das Spiel nennen im Gegensatz gegen den Ernst und das Berufsleben, so werden wir nicht weit fehlen . . . . Wenn es wahr ist, daß immer entweder Aufforderung zu pflichtgemäßen Handlungen vorhanden ist, oder Gelegenheit dazu gesucht werden kann, wie mag denn ein Beschluß, diese Bahn auch nur auf eine kurze Zeit ganz zu verlassen, jemals ohne Pflichtwidrigkeit zu Stande kommen? Das Uebergehen aus dem Pflichtleben in die Erholung ist immer und ursprünglich freiwillig (nie eine Naturnothwendigkeit, wie der Schlaf) . . . Wenn wir auch zugeben, es müßten aus irgend einem Grunde Pausen in dem Berufsleben eintreten, auch außer denen, welche durch die Nothwendigkeit des Schlafes und der Ernährung erzwungen werden, muß deßhalb die Zeit durch irgend etwas ausgefüllt werden, was mit dem sittlichen Interesse in gar keiner Verbindung steht? . . Schon die Abwechslung mit verschiedenartigen pflichtmäßigen Handlungen gewähre eine Erholung . . . Dieß auf einen größern Gegensatz zurückgeführt, nämlich auf den zwischen der Betrachtung und der äußeren Thätigkeit, so gewährt denen, welche aus der Betrachtung ihr eigentliches Geschäft machen, schon jede nach außen gehende Thätigkeit eine Erholung, und ebenso erholen sich diejenigen, welche durch ihren Beruf an eine äußere Thätigkeit gewiesen sind, schon in der Betrachtung . . . Es gibt keinen anderen Wechsel als diesen, und die Formel, daß wir zu Nichts Zeit haben sollen, was nicht pflichtmäßig, sondern nur erlaubt, nicht sittlich nothwendig, sondern nur sittlich möglich sein will, dafür aber auch nur von sinnlichen, oder wie man auch gesagt hat, pathologischen Motiven ausgeht, erscheint vollkommen gerechtfertigt."

Wir haben bereits bemerkt, daß wir den höchsten sittlichen Standpunkt ebenfalls nicht in dem erlaubten Handeln finden; aber deßhalb können wir dieses nicht geradezu für sittlich unstatthaft erklären, und es ist unrichtig, daß jedes Realisiren einer solchen Handlung den bestimmten Willen voraussetze, anders als aus sittlichen Motiven zu handeln. Die Motive des Handelns sind vielmehr nur aus dem Ge-

setze genommen, und die Erwählung der sittlich niederer stehenden Handlung geschieht in Uebereinstimmung mit dem Willen des Gesetzes. Es ist durchaus falsch, daß das erlaubte Handeln in der von Schleiermacher beschriebenen Weise zu Stande komme.

Man frägt in den Fällen, wo mehrere Möglichkeiten des Handelns vorhanden sind, nicht: was ist erlaubt? sondern, was zu thun sei, und nimmt bei der Bestimmung des zu Erwählenden nur das Gesetz zur Richtschnur; man läßt sich nicht zu einer Handlung bestimmen durch die Rücksicht auf die Lust, die sie gewährt. Diese verschiedenen Handlungsweisen sind nicht von dem Lustverlangen ausgegangen und dem Menschen vorgelegt, sondern von den Verhältnissen des Handelnden herbeigeführt worden, welcher sie alle als vom Gesetze gewollte (gebilligte) erkennt. Nun kann es wohl geschehen (und dieser Fall vorzüglich scheint zu der allgemeinen Behauptung veranlaßt zu haben), daß eine Möglichkeit des Handelns sich besonders nahe legt (durch die Verhältnisse des Subjektes), in Betreff welcher nicht die bestimmte Erkenntniß gewonnen ist, ob sie zu den vom Gesetze gebilligten gehöre; durch die besondere Lage und die Verhältnisse zu dieser Handlung hingedrängt, frägt sich der Betreffende: ob sie erlaubt sei? Die Frage ist wieder nicht von dem Lustverlangen eingegeben, sondern von anderer Seite dem Subjekte aufgedrängt worden, und dieses wendet sich, ehe es sich dazu bestimmt, an das Gesetz, um zu erfahren, ob sie sittlich möglich sei; so ist es z. B. bei der Frage: ob es erlaubt sei, am Sabbate Aehren zu pflücken rc. Ein an sich berechtigtes Bedürfniß, eine nicht verschuldete Verlegenheit rc. könnte uns zu der Frage veranlassen, ob die sich darbietende Möglichkeit, durch welche wir das Bedürfniß befriedigen oder uns in der Verlegenheit helfen könnten, eine vom Gesetze nicht verbotene sei. Wenn uns die besondern Verhältnisse diese Handlung nicht besonders nahe legen würden, würden wir nicht fragen, ob sie erlaubt sei, sondern uns andern möglichen Thätigkeiten zuwenden; sie sind uns aber viel näher gelegt, als andere Möglichkeiten, so daß, wenn wir in Bezug auf das Verhältniß der Handlung zum Gesetze nicht im Ungewissen wären, sondern über ihre Uebereinstimmung mit dem Gesetze Gewißheit hätten, wir unbedingt und mit Recht für sie uns entscheiden oder ihr sogar den Vorzug vor anderen Thätigkeiten geben würden.

* Schl. untersucht das Erlaubte noch mit Beziehung auf den Güterbegriff. „Hier muß sich zeigen, ob, wenn wir auf diese Weise jede Art von erlaubten Handlungen für sich betrachten, man sagen kann, daß sie, im Allgemeinen und

nur ihrem Inhalte nach angesehen, in der Mitte stehen zwischen dem Sittlichen und Unsittlichen. So wird es sich nämlich verhalten, wenn dasjenige, was sich aus ihnen als ein Ganzes gestaltet, weder ein Gut ist noch ein Uebel. Sollte aber dieses nothwendig entweder ein Gut sein oder ein Uebel: dann gewiß sind auch die Handlungen, woraus dieses hervorgeht, in dem einen Falle sittlich, in dem andern unsittlich. Nun ist gewiß, daß ohne die Gewohnheit des Spazierengehens keine schöne Gartenkunst vorhanden wäre, daß ohne die Neigung Musik in Masse zu hören, unsere großen Gattungen tonkünstlerischer Production nicht beständen, und ebensowenig die dramatische Kunst, wenn sich Niemand an ihren Darstellungen ergötzte. Könnten wir nun wohl diese und andere ähnliche so große, gemeinschaftliche Werke ganz aus dem sittlichen Gebiete verweisen und für sittlich gleichgültig erklären wollen? Oder werden wir nicht immer sagen müssen, entweder es sei eine Unvollkommenheit, wenn sie in einem Volke ganz fehle, und dann sind sie ein Gut, oder es sei ein Verderben, wenn sie in einem Volke auch nur irgendwie vorhanden sind, und dann sind sie ein Uebel. Sonach muß aber auch in dem einen Falle sittlich, und also irgendwann pflichtmäßig sein, sie machen zu helfen, und in dem andern unsittlich und auf alle Weise pflichtwidrig, sie nicht nach allen Kräften zu hindern und zu stören u. s. w." Wir haben diesen Einwurf oben berücksichtigt, S. 240 ff.

Der Schluß der Untersuchung lautet: Der ursprüngliche Sitz des Begriffes des Erlaubten könne nicht das Gebiet der Sittlichkeit sein, auf welchem er gar nicht statthaft sei; er gehöre in das Gebiet des positiven Rechtes und Gesetzes.

Unter diesem Gesichtspunkte wird das Erlaubte betrachtet und zurückgewiesen von F. X. Th. Allihn, die Grundlehren der allgem. Ethik. N. e. Abhndlg. über d. Verhältn. der Religion zur Moral. Leipz. 1861. S. 27 f.

Die Schleiermacher'sche Kritik des Begriffes des Erlaubten betr., sind z. vgl. die Bemerkungen v. J. H. Fichte, System der Ethik, (Lpz. 1851) 2. B. 1. Abth. S. 279 ff.

* Rothe verwirft das Erlaubte, sofern dasselbe das sittlich bloß Mögliche bezeichnet, aus denselben Gründen, wie Schleiermacher: das in diesem Sinne Erlaubte könnte nicht anders gewollt werden als vermittelst eines Willensaktes, durch den das Individuum sich dahin bestimmte, sich — wenigstens momentan — nicht sittlich (sensu medio) zu bestimmen, mit Einem Worte, keine Person, kein Mensch zu sein, sondern ein Thier, — was ein entschieden widersittlicher Akt wäre. Auch das von Rothe weiter gegen das Erlaubte Vorgebrachte: es könne keinen einzigen in der Reihe der wirklich sittlichen Lebensmomente des sittlichen Subjektes geben, in dem ausdrücklich eine sittliche Forderung nicht gesetzt wäre, kann nicht als begründet erscheinen. Rothe bestimmt darum den Begriff des Erlaubten, der in der Ethik berechtigt sei, dahin: es bezeichne diejenige bestimmte Handlungsweise, welche sich nicht mit Evidenz, sei es in affirmativer oder in negativer Weise auf die Gesetzesformel zurückführen lasse und deren sittlicher Werth deßhalb nach dieser nicht mit Sicherheit bestimmt werden könne. „Der Grund davon könne einfach in der der Gesetzesformel noch anhaftenden Unvollkommenheit liegen; wie denn auch der Erfahrung zufolge die erlaubten (oder s. g. unschuldigen) Handlungen vorzugsweise derjenigen Lebensperiode angehören, in welcher das Gesetz am wenigsten auf ausgebildete Weise gegeben sei,

in der Kindheit, — während dagegen in demselben Verhältnisse, in welchem das Gesetz in fester und ausgeführter Gestalt hervortrete, auch das Gebiet das Erlaubten sich immer mehr verenge; je mehr das sittliche Subjekt noch ohne ein wirkliches Gesetz sei, desto mehr des Erlaubten habe es, und zwar gelte dieß ebenmäßig von dem Individuum und von der sittlichen Gemeinschaft. Es trete aber in der Entwicklung ein Wendepunkt ein, von welchem abwärts das Verhältniß sich geradezu umkehre. Denn je mehr von der Bekehrung (des Einzelnen und der Welt im Großen) ab die sittliche Entwicklung, sich normalisirend, vorschreite, desto mehr verschwinde auch das Gesetz wieder, und in demselben Verhältnisse müsse also auch des Erlaubten je länger desto mehr werden. (I Tim. 1, 9: Man bedenke, daß für den Gerechten das Gesetz nicht gegeben ist. Vgl. Gal. 3, 22 — 4, 7.) Schon von dieser Seite her betrachtet könne somit das Erlaubte nie aufhören." Das Erlaubte ist also begründet in dem Noch-nicht- oder in dem Nicht-mehr-Sprechen des Gesetzes; in jenem Falle ist das Gesetz nicht vollkommen genug, um das Thätigsein nach allen Seiten zu ordnen, in diesem Falle fällt das Bedürfniß des Gesetzes zur Ordnung des Lebens immer mehr weg, in jenem kommt das Gesetz dem Bedürfnisse nicht genügend entgegen, in diesem zeigt es sich als überflüssig, um das Bedürfniß zu befriedigen, da diese Befriedigung auf anderem Wege erreicht ist. In beiden Fällen zeigt das Gesetz eine Unvollkommenheit, im letzteren Falle in so fern, als seine Ueberflüssigkeit nur daher kommen kann, daß ein im Verhältnisse zu ihm besseres Gesetz gefunden worden ist. Denn Rothe ist nicht der Ansicht, daß das Gesetz überhaupt je überflüssig werden könne; es soll in dieser Form des von Außen sprechenden Gebotes immer mehr aufhören. Das ist aber hier gleichgiltig, wie das Gesetz spreche; wenn auch der Mensch dahin kommt, daß das Gesetz, das vollkommene, in seinem Herzen herrscht und er innerlich aus sich selbst zum Guten sich bestimmt, so bestimmt er sich doch und kann er sich nur bestimmen nach dem Gesetze, dem Gesetze des Glaubens und der Liebe. Der Satz: daß dem, der Gott liebt, Alles erlaubt sei, will nichts weniger als eine Berechtigung der Gesetzlosigkeit und Willkür aussprechen, sondern dieses sagen, daß der vom Gesetze innerlich Beherrschte sich selbst überlassen werden könne, da er immer das Gute und Rechte thun und finden werde, ohne von Außen dazu geleitet werden zu müssen; er kann thun, was er will und mag, da er immer nur das Rechte wollen und suchen wird, eben die Erfüllung des Gesetzes, das ihm innerlich geworden ist. Es ist hier der Begriff „erlaubt" in ganz uneigentlichem Sinne genommen, jedenfalls nicht in dem Sinne, von welchem die Rede ist. Es frägt sich für uns nämlich: ob auch bei der Herrschaft der Liebe oder des Gesetzes noch ein Gebiet des Nicht-Gebotenen und Nicht-Verbotenen, d. i. des möglichen Guten offen gelassen sei, und wie, wenn dieß zu bejahen, der Mensch in Beziehung auf diese gesetzlichen Möglichkeiten sich zu verhalten habe. Wuttke (Handb. der Christl. Sittenlehre, I, S. 403) bemerkt gegen Rothe: „Adam, bei welchem sofort das Erlaubte neben das Gebotene und Verbotene tritt, konnte schlechterdings nicht darüber im Zweifel sein, was für ihn sittlich sei, und das göttliche Wort stellte ihm ganz bestimmt das Gebiet hin, innerhalb dessen er sich gesetzlich frei bewegen durfte." Was Rothe's Hinweisung auf das unmündige Alter betrifft, in welchem das Gebiet des Erlaubten ein größeres sei, als in dem Alter der Reife, so können wir uns auf das über den

Begriff des Gesetzes und die bedingten Gebote Gesagte beziehen; nur die Verständigung über die Natur des Gesetzes ist der Weg, um über dieses Verhältniß das Richtige zu bestimmen, was auch in Betreff der weiteren Gegenbemerkung Wuttke's a. a. O. gilt, wo er sagt: „Daß das Gebiet des Erlaubten bei dem Kinde weiter sei, als bei dem gereifteren Menschen, ist ganz unrichtig. Wenn dem Kinde Manches erlaubt ist, was dem späteren Alter nicht mehr gestattet ist, so ist dieß noch kein Mehr, sondern das Erlaubte liegt da nur in einem anderen, dem kindlichen Geiste entsprechenden Kreise: dagegen sind unzweifelhaft dem Kinde bei Weitem mehr Dinge nicht erlaubt, die dem Manne gestattet sind; und jede weitere Stufe der Ausbildung bringt auch dem Knaben das Bewußtsein einer größeren Freiheit der Selbstentscheidung, obgleich von anderen Seiten ernstere Forderungen des bestimmter werdenden Berufes manches frühere kindliche Gebiet ausscheiden. Daß aber später wieder ein Wendepunkt eintreten solle, wo die Bewegung wieder eine umgekehrte würde, ist gar nicht zu begründen und widerstreitet an sich schon dem Gedanken einer stetig fortschreitenden Entwicklung." In der weiteren Betrachtung wird dann das sittliche Erlaubte von Rothe darin gefunden, daß bei jeder vom Gesetze vorgeschriebenen Handlung die Mitwirkung der individuellen Instanz nothwendig sei. „Da in jeder Handlung die Individualität wesentlich mitgesetzt ist als Faktor, so gehört strenge genommen auch jede durch das Gesetz ausdrücklich vorgeschriebene Handlung, was die nähere Modifikation angeht, welche sie von der Individualität des Handelnden empfängt, unter die Kategorie des Bloßerlaubten, so daß das Gebiet dieses letzteren nicht enger ist, als das des Sittlichen überhaupt." Damit verlieren wir aber nicht allein das Erlaubte, um welches es sich handelt, sondern auch die nothwendige Bestimmtheit des Gesetzes oder das Gesetz selbst, durch welches alles Handeln bestimmt werden soll.

Doch wird bei Rothe diese Gefahr vermieden; denn wenn seine individuelle Instanz näher angesehen wird, so ergibt sich, daß ihre Gesetzgebung nichts Anderes zu bedeuten habe, als daß das objektive Gesetz, welches in die Erkenntniß aufgenommen ist, durch das Gewissen seine Vollziehung fordere. Nur so wird sich erklären lassen, was über die Nothwendigkeit der sittlichen Bildung, durch welche die individuelle Instanz für ihre Aufgabe befähigt werde, gesagt wird, z. B. III S. 68 und vorher. Man muß die individuelle Instanz (im angegebenen Sinne) fallen lassen, wo man nicht zugleich an dem sich selbst widersprechenden Begriffe einer Selbstgesetzgebung festhalten will.

Was oben bei Gelegenheit der Besprechung der bedingten Gebote in Betreff des Satzes: daß das Gesetz für Jeden ein anderes sei nach seiner individuellen Beschaffenheit und Lage, gesagt worden ist, muß auch für das Gebiet des Erlaubten unbedingt festgehalten werden; es gilt überall, daß das Gesetz für das Individuum bestimmend sei; die Bestimmungen des Gesetzes richten sich nicht nach dem Individuum oder sind nicht aus dem Individuellen abzuleiten. (Wo Rothe über das Erlaubte handelt (Theol. Ethik, III. §. 819), sagt er: „Auch bei der höchsten Vollkommenheit kann das Gesetz es doch nie dahin bringen, für jede einzelne Handlung die vollständig ausreichende Bestimmung zu enthalten, wegen des Individuellen am Handeln, das ja überhaupt gar nicht durch das Gesetz meßbar ist.") Dieser ganz unzulässige Gedanke liegt allen den Behauptungen von der individuellen Instanz zu Grunde; nur die Erkenntniß des über

alle Verhältnisse sich vollkommen genügend aussprechenden objektiven Gesetzes und die Ausführung des Erkannten ist ein „Personalgeschäft". So ist auch in Betreff des Erlaubten oder der freigegebenen Handlungen im Gesetze genau bestimmt, wie der Mensch seine Bestimmungen zu treffen habe, ohne daß aber dadurch das Erlaubte oder Freigegebene aufgehoben und Alles in die Form von Geboten gebracht würde.

* Wuttke bemüht sich vergeblich, den Begriff des Erlaubten, dem er das Gebiet des persönlich-besonderen Elementes zuweist, festzuhalten und zu begründen; das Erlaubte fällt bei ihm zusammen mit der freien Erfüllung des Gesetzes. So sagt er: „Je höher die sittliche Entwickelung des Menschen schon gereift, je mehr also das sittliche Gesetz eins geworden ist mit seiner Persönlichkeit, um so mehr wird auch das sittliche Recht der persönlichen Eigenthümlichkeit sein, um so höher die sittlich-persönliche Freiheit, um so größer also auch das Gebiet des Erlaubten. Dem Reinen ist Alles rein (Tit. 1, 15), d. h. je höher die Sittlichkeit steigt, um so weiter wird auch das Gebiet des Erlaubten und darum der Freiheit, und dem sittlich-vollkommenen, mit dem göttlichen Willen innerlich völlig geeinigten, ist auch keinerlei äußerlich-gesetzliche Schranke für die Bethätigung seiner Freiheit mehr gesetzt; denn was er lieben kann, das liebt auch Gott, und seine geheiligte Persönlichkeit kann Nichts wählen was Gott zuwider wäre, und solcher Mensch ist in das ursprünglich volle Recht der Herrschaft über die Natur, in das volle Recht seiner freien Wahl wieder eingesetzt; und Alles, was er frei wählend thut, das geschieht zur Ehre Gottes." S. 398. 400. Im Folgenden spricht sich Wuttke bestimmter dahin aus, daß das Gesetz ein Gebiet des Handelns frei gebe, sofern es für gewisse Fälle des Handelns keine Bestimmungen treffe, sondern dieß dem Handelnden überlasse. Es sei darin der Vorzug des christlichen Gesetzes vor dem des alten Bundes, welches der Apostel Paulus einen Zuchtmeister nenne, zu erkennen, daß es dem Geheiligten nicht Schritt für Schritt mit seinen Diktaten zur Seite gehe und in belästigender Weise ihn überwache, wodurch die Freithätigkeit immer einen gewissen Zwang erfahre; „weil des Menschen Wesen die Freiheit, die Selbstbestimmung ist, sagt Wuttke S. 401, will er auch dieser Freiheit in vollem Maaße sich bewuß werden, will er sie auch, unbeschadet seines sittlichen Gehorsams, bethätigen und bedarf also eines Gebietes, in welchem er sich wirklich frei bewegen kann, ohne daß ihm diese Bewegung in jeder Beziehung vorgeschrieben wäre, ohne das strenge Gebundensein durch das Gesetz, wo er sich also sagen kann: ich darf dieß wählen, aber brauche es nicht zu wählen; und ob ich dieses oder jenes wähle, das hängt ganz von meiner persönlichen Selbstentscheidung ab, und ohne Gefährdung meiner sittlichen Pflicht." Dieser Erklärung des Erlaubten muß ebenso ernstlich widersprochen werden, als einer Läugnung desselben, weil sie auf einer ganz unrichtigen Vorstellung von der Freiheit des Christen und auf der Annahme beruht, als ob das Gesetz nicht das ganze Handeln des Menschen oder das Leben nach seinem ganzen Umfange ordne. Wenn Wuttke, unter dem Erlaubten die erholenden Thätigkeiten begreifend, sagt a. a. O.: Das Gebiet des Erlaubten verhalte sich zu dem des ausdrücklichen Gesetzes, wie das Spiel zur ernstlichen Thätigkeit, so ist dagegen um so weniger etwas einzuwenden, als das Spiel eben selbst einen Theil der in Frage stehenden Thätigkeit bildet.

Das Freigegebene begreift das Erlaubte oder Bloß=Erlaubte unter sich; aber es ist dieses überall nur der geringste Theil der vom Gesetze eröffneten Möglichkeiten, da in jedem Falle, wo dieses keine bestimmten Forderungen stellt, eine verhältnißmäßig große Zahl von Möglichkeiten, die inneren Werth besitzen, vorgelegt ist. In Beziehung auf diese wird, wenigstens im Allgemeinen, von einer Beschränkung der Freiheit nicht die Rede sein können, da sie mit sittlichen Gefahren, wie sie das Bloß=Erlaubte mit sich führt, nicht verbunden sind; es wären darüber kaum einige Bemerkungen zu machen, wenn nicht die Frage über das Erlaubte ein Zurückgehen auf das damit enge zusammenhängende Höhere desselben Gebietes oder das Eingehen auf das Freigegebene überhaupt erforderte.

Das Gesetz ist unser Führer auf dem Wege des Guten; wir können das Gute nur finden, wenn wir beim Suchen desselben seinen Weisungen folgen. Aber während es uns über das Gute mit aller Bestimmtheit belehrt und die Aufgabe, die uns obliegt, wie die Weise ihrer Erfüllung uns genau bezeichnet, verzichtet es im Weiteren darauf, unser Handeln in jedem einzelnen Falle zu bestimmen und jedem Schritte, den wir zu thun haben, mit strenger Forderung die einzuschlagende Richtung vorzuschreiben. Es überläßt dem Menschen ein Gebiet des Handelns, auf dem er sich frei bewegen kann; es läßt ihn aber nicht frei, ohne ihm die Grenzen, innerhalb deren er sich zu halten habe, festzusetzen und bei allen Thätigkeiten mit seinen Belehrungen über das, was zu erwählen und was zu fliehen, was als gut und was als besser zu erkennen sei, hilfreich zur Seite zu gehen. Es schützt ihn dadurch gegen die Gefahren, welche die Neigung des menschlichen Herzens dem guten Streben bereitet, und bietet ihm Gelegenheit, in freierer, selbstthätiger Uebung des Guten seine Kräfte zu erproben und zu stärken. Es läßt ihn des Gutes der Freiheit sich erfreuen, indem es ihn nur im Allgemeinen bindet, im Besonderen aber ihm frei gibt, welche Ziele er sich setze, und auf welchen Wegen er das höchste Gut suchen wolle; es will ihm durch diese Freiheit die Thätigkeit in der Richtung auf das Ziel erleichtern und ihn freudig machen im guten Streben, damit er durch den guten Gebrauch der Freiheit zur höchsten Freiheit sich erhebe. Das Freigegebene kann darum als das Gebiet der Freiheit im Besonderen bezeichnet werden.

Das Gute.

Im Zustande der Vollendung wird es nicht mehr möglich sein, des höchsten Gutes verlustig zu gehen; wenn das höchste Ziel erreicht ist, kann es nicht durch Abfall wieder verlassen werden. Das Herz kann den Vollendeten nicht mehr von dem höchsten Gute abwendig machen wollen, in welchem es alle wünschbaren Güter, alle mögliche Beglückung und Beseligung gefunden hat. Wie es dem Menschen unmöglich ist, nach der Glückseligkeit nicht zu verlangen, so kann der Selige nicht mehr von der Glückseligkeit sich trennen wollen und trennen, weil diese die Glückseligkeit ist, diejenige, in welcher Alles, was dem Verlangen des Herzens Befriedigung verschaffen kann, aufgenommen, und im Vergleiche mit welcher jede andere Glückseligkeit als nichtig, als Trug und Täuschung erscheint. Vgl. Thomas S. 1. qu. 82. art. 2. c. Das Herz hat die Ruhe und den Frieden gefunden, wonach es unaufhörlich verlangte. Die Vollendung ist die Ruhe.

Die wahre und volle Ruhe findet der Mensch nicht, außer in dem Zustande der Vollendung, in einem gewissen Grade aber und annähernd auch schon in der auf die Vollendung gerichteten Thätigkeit. (S. oben S. 155 ff.) Wer mit entschiedenem Willen das höchste Gut, welches die Vollendung bringt, ergriffen hat und in ernstlicher Weise, in eifriger Thätigkeit diesem Ziele zustrebt, der wird viele Ruhe finden für seine Seele; die Arbeit trägt ihre Frucht zum Theile in sich selbst für den, welcher ihre Beschwerden nicht zurückweist, und die Erfüllung des Gesetzes bringt dem Gerechten reichlichen Frieden und läßt sein Herz die höchsten Freuden kosten; es lebt in ihm die Zuversicht, durch welche er vor aller Unzufriedenheit bewahrt wird, das feste Vertrauen, daß der Weg, den das Gesetz ihn führe, wenn auch durch viele Schwierigkeiten hindurch, ihn erhebe zur seligen Ruhe, zum vollkommenen Frieden in ungetrübter Freude des Herzens. Darum heißt es Ps. 118, 165: Pax multa diligentibus legem tuam.

Aber nur wer das wahre höchste Gut sucht, wird diesen Frieden finden. Alles Andere, was der verkehrte Mensch liebt, kann das Herz nicht befriedigen; non est pax impiis, Jesai. 48, 22. Setzt der Mensch den Lebenszweck in ein Gut, welches die Erfüllung der Wesensbestimmung nicht bringen kann, so wird er auch die Ruhe, deren Bedürfniß sich in der Unruhe des Herzens ausspricht, nicht finden, oder es ist die Ruhe, die er findet, eine vermeintliche oder erlogene; die von einem fälschlich gesetzten Lebenszwecke erwartete Ruhe wird

sich immer als unwahre herausstellen, so sehr auch die Lüge sie dem Menschen als die wahre Ruhe vorzuhalten versuchen mag. Dieser fühlt und empfindet die Täuschung, selbst wenn er an sie glaubt; er täuscht sich in der Verirrung und Verblendung über die Natur der Thatsachen, die er nicht wegzuleugnen vermag. Und mit der wieder auflebenden Unruhe wird die Arbeit von Neuem aufgenommen, das Gut zu gewinnen, in welchem das Herz zur Ruhe kommen soll.

So lange dieses Gut nicht gefunden und sein Besitz nicht gesichert ist, leidet das Leben Mangel und Noth, wird es fort und fort getrieben von unruhigem Verlangen, ist es ohne den Frieden, welcher das Ziel all' seines Strebens ist, wenn nicht die Hoffnung, die das Höchste ergriffen hat, Trost und Freude in das bedürftige Herz ergießt.

Ruhe heißt die Vollendung, weil hier das Verlangen des Menschen zu seiner höchsten Befriedigung kommt; sie ist cessatio motus, quo tenditur in finem, nicht Negation des Lebens und der lebendigen Thätigkeit, sondern die Negation der Unruhe, welche bis zur Erfüllung des Lebenszweckes in dem bleibenden Besitze und Genusse des höchsten Gutes herrschte, das höchste Leben, nach welchem der Mensch, getrieben von der Unruhe des Herzens, sucht, die gewonnene Fülle des Lebens in der Aufhebung des Mangels, der die frühere Unruhe erzeugte.

* In der Vollendung ist das Verlangen des Willens erfüllt, dessen Ziel die vollkommenste Thätigkeit ist. Zwar dauert immer noch das Bedürfniß der Thätigkeit fort; aber dasselbe findet immerwährend zugleich seine Befriedigung, da die eine vollkommene Lebensthätigkeit ermöglichenden Bedingungen unverlierbar gewonnen sind.

Der Wille, welcher die Kraft der Thätigkeit ist oder die thätige Kraft der Seele, ist seiner Natur nach weder ruhend noch nach Ruhe verlangend; sein natürliches Verlangen ist, thätig zu sein für das Ziel, dessen Erreichung oder dessen Besitz. Er ist für dieses Ziel thätig, indem er mit Freiheit das Verlangen der Triebe ausführt, das seinem natürlichen Verlangen die Richtung auf die Objekte gibt und ihn in beständiger Bewegung auf diese hin erhält; er will das Ziel gewinnen, in welchem die Forderungen des Wesens zur Erfüllung kommen. So lange diese nicht erfüllt sind, ist seine Thätigkeit mit fortwährender Unruhe verbunden, da das von ihm aufgenommene und auszuführende Verlangen der Triebe noch nicht die volle Befriedigung finden kann. Mit der Erreichung kommt sein Verlangen zur Ruhe; sein Verlangen nach Thätigkeit ist vollkommen befriedigt, wo diese nicht mehr von dem unbefriedigten Verlangen der Triebe beunruhigt ist. So bedeutet die Ruhe des Willens die Entfernung der in den unbefriedigten Trieben oder dem unbefriedigten Herzen gegründeten Beunruhigung seiner Thätigkeit, oder es wird vom Willen die Ruhe ausgesagt mit Beziehung auf die Befriedigung des Herzens, dessen Verlangen auf die die Thätigkeit begleitende und abschließende

Ruhe des Vergnügens, der Lust und Freude gerichtet ist. Ueber die Glückseligkeit als Thätigkeit und das Verhältniß der delectatio oder quietatio zur operatio z. vgl. Thomas S. 1. 2. q. 4. a. 1. sqq. Rietter, d. Mor. d. h. Thom. v. A. S 138 ff.

Indem aber das Glückseligkeitsverlangen auf ein solches Leben hinweist, um zu seiner Erfüllung zu kommen, fordert es für den Menschen ein unvergängliches, unsterbliches Leben. Ist nämlich das Ziel, dem das Leben zustrebt, dieses, daß es seine volle Wirklichkeit gewinne und erst wahrhaft und vollkommen Leben werde, so liegt darin auch weiter, daß es in der erreichten Vollkommenheit sich erhalten wolle; es gehört wesentlich zum Begriffe des vollkommenen Lebens, daß die Möglichkeit seines Aufhörens oder Verlustes ausgeschlossen sei, wie der h. Augustinus in der Schrift de Trinit. lib. XIII. c. 8 hierüber sich ausspricht: Ut homo beate vivat, oportet ut vivat. Quem porro morientem vita ipsa deserit, beata vita cum illo manere quomodo potest? Cum autem deserit, aut nolentem deserit procul dubio aut volentem aut neutrum. Si nolentem: quomodo beata vita est, quae ita est in voluntate, ut non sit in potestate?... Si autem volentem deserit, etiam sic quomodo beata erat, quam perire voluit, qui habeat? Restat ut dicant, neutrum esse in animo beati, id est eum deseri a beata vita, cum per mortem deserit tota vita, nec nolle nec velle, ad utrumque enim parato et aequo animo consistere. Sed nec ista beata est vita, quia talis est, ut, quem beatum facit, amore eius indigna sit. Quomodo enim est beata vita, quam non amat beatus? Aut quomodo amatur, quod, utrum vigeat an pereat, indifferenter accipitur? — Nullo modo esse poterit vita veraciter beata, nisi fuerit sempiterna. Derselbe Gedanke ist ausgeführt d. c. D. lib. 14. c. 25.

Die Erlangung und der Besitz dieses höchsten Gutes, des unsterblichen Lebens, ist dem Menschen verbürgt und gesichert durch den religiösen Glauben; der Glaube an Gott und das Walten der Vorsehung ist die nothwendige Voraussetzung des Glaubens an ein ewiges Leben und der Hoffnung der Unsterblichkeit, sofern diese aus ihm ihre Begründung, ihre Gewißheit und Sicherheit erhält. Das Verlangen nach dem höchsten Gute des Lebens nöthigt den Menschen zum Glauben an die Möglichkeit seiner Erfüllung und damit gewissermaßen zum Glauben an Gott als seiner nothwendigen Stütze. Es nöthigt, zu diesem Glauben die Zuflucht zu nehmen, um aus ihm Kraft und Licht zu empfangen und durch ihn sicher zum Ziele geführt zu werden; es

nöthigt dazu, um seine Berechtigung bestätigt zu finden und der Möglichkeit seiner Erfüllung versichert zu werden.

Indem das Verlangen nach dem Gute des ewigen Lebens, welches mit einer Art von Nothwendigkeit eintritt und darum nicht so leichthin aufgegeben werden kann, um sich behaupten zu können, der Stütze bedarf, welche der Glaube an Gott gewährt, so wird dem Menschen durch das in seiner Seele lebende Gesetz nahe gelegt, diesem Glauben sich zuzuwenden und ihn als den sicheren Führer zum höchsten Ziele aufzunehmen und festzuhalten.

Das natürliche Gesetz, welches uns das Streben nach der vollkommenen Wirklichkeit des Lebens zu einer Nothwendigkeit macht, weist uns zugleich mit Bestimmtheit auf das dem Verlangen und der Anlage oder innewohnenden Möglichkeit die wirkliche Erfüllung Bringende hin; es treibt uns nicht allein an, die Bedingungen für diese Verwirklichung außer uns zu suchen und nach Außen uns zu wenden, um durch Anderes aus dem Zustande des Mangels und der Unvollkommenheit befreit zu werden, sondern zeigt uns auch oder läßt uns erkennen, welches das letzte Ziel und das höchste Gut sei, auf das alle unsere Thätigkeit gerichtet sein soll. Wir erkennen aus seinen Aufforderungen, daß wir zu dem uns hinwenden und erheben, der der Grund alles Seins und aller Vollkommenheit ist, der Alles in's Dasein gerufen und Allem, was da ist, das Gesetz des Lebens vorgezeichnet hat; wir werden von ihm nachdrücklichst belehrt, daß der Urheber des Lebens und des Gesetzes zugleich das Ziel sei, zu welchem das vernunftbegabte Geschöpf hinstreben soll, um zu seiner Vollendung und zur Ruhe zu gelangen.

Daß diese nur in Gott gefunden werde, dafür legt in unserem Innern das Gewissen das stärkste Zeugniß ab. Indem dieses die Objektivität des Gesetzes verbürgt, bestätigt es diejenige Wahrheit, welche die Grundwahrheit der Moral und erste Bedingung aller Sittlichkeit ist, da nur in dem Falle, daß das Gesetz als objektives sich ausweist, die Forderung der sittlichen Thätigkeit berechtigt und die Möglichkeit, das Ziel zu erreichen, gegeben ist. Die Instanz des Gewissens läßt den Gedanken nicht aufkommen, daß das Gesetz ein vom Menschen gemachtes oder zu machendes, ein bloß subjektives Erzeugniß sei und daher nur den Anspruch einer subjektiven Meinung habe. Indem das Gewissen seine Forderungen überall und einzig zu Gunsten des Gesetzes geltend macht, erscheint dieses als mit höherem Ansehen, mit der Macht und Auktorität, welche das Gewissen besitzt, bekleidet;

es stellt sich dem Subjekte gegenüber als ein über ihm stehendes und von ihm ganz unabhängiges; es stellt sich dem Subjekte dar ohne und gegen dessen Willen und erhebt seine Forderungen immer wieder, wenn auch versucht wird, sie nicht zu beachten oder sie sophistisch zu verdrehen und wegzuläugnen; es beugt sich nicht vor menschlichem Widerspruche und weicht nicht zurück vor seinen Verächtern, indem es nicht abläßt, sie vor seine Gerichte zur Verantwortung zu rufen.

* Dagegen streitet nicht, daß das Gewissen, wenn die Vernunft irrt, die Vollziehung auch eines objektiv nicht giltigen Gesetzes fordert und zwar mit demselben Nachdrucke, wie das objektive Gesetz. Was die Erscheinung der Gewissensforderung unwiderleglich beweist, ist nur dieses, daß es ein objektives, von der Vernunft erkennbares Gesetz gebe; nicht aber bezeugt sie, daß das von der Vernunft vorgestellte wirklich das objektive sei. Die Objektivität des Gesetzes im Einzelnen zu untersuchen, ist eben nicht Sache des Gewissens, sondern des erkennenden Vermögens; wenn dieses irrthümlich für geboten hält, was nicht geboten ist, so fordert das Gewissen die Ausführung, weil die Vernunft es für geboten hält. Das Gewissen richtet seine Forderungen an den Willen nach der Erkenntniß der Vernunft, welche das von Außen kommende Gesetz subjektiv zu vermitteln hat. (Daher sagt Thomas vom Gewissen (in d. S. de Ver. qu. 17. art. 4): Secundum hoc conscientia ligare dicitur, quod aliquis, nisi conscientiam impleat, peccatum incurrat; non autem quod aliquis implens recte faciat.)

Wenn daraus, daß das Gewissen Etwas fordert, nicht immer hervorgeht, daß die Forderung objektiv dem Gesetze gemäß sei, so zeigt doch die Art und Weise, wie es seine auf das Gesetz gerichteten Forderungen erhebt, nicht sowohl, daß das Vernunftgesetz Achtung und Gehorsam verdiene, als daß der Mensch einem Gesetze unterworfen sei, das unabhängig vom ihm bestehe, und in Bezug auf welches die Vernunft Nichts zu thun habe, außer dasselbe aufzunehmen. Auf dieses Gesetz ist das Gewissen gerichtet, und für dieses verlangt es Gehorsam; was darum als Gesetz erkannt wird, fordert das Gewissen als Etwas, das seine Berechtigung nicht vom Menschen empfangen, sondern sie unabhängig von ihm besitzt.

Indem aber diese Forderungen weiter den Charakter der Unbedingtheit an sich tragen und auf ihrer Befolgung in der Weise nachdrücklich bestehen, daß ihnen gegenüber (selbst wenn eine Einsicht über die Gründe der Verpflichtung nicht gewonnen wird) alle anderen Forderungen zu schweigen und alle Rücksichten auf Nutzen und Vortheile zurückzutreten haben, daß der ihnen Zuwiderhandelnde ebenso immer ein verwerfendes Urtheil über sich ergehen sieht und sich als Unwürdigen selbst erkennt, wie der Gehorsam gegen das Gesetz des Gewissens

stets von dem beglückenden Bewußtsein der Pflichttreue und Würdigkeit begleitet ist, gibt das Gewissen auch zu erkennen, daß das Gesetz der Ausfluß eines über der Welt erhabenen persönlichen Willens sei, das Werk des absoluten Geistes, der geoffenbarte Wille der höchsten Majestät, die allein unbedingt Gehorsam beanspruchen kann.

Die lebendige Macht, mit welcher das Gesetz sich dem Willen darstellt, der heilige Ernst, mit dem es zu dem Herzen spricht, die überzeugende Wahrheit seiner Belehrungen, welche den endlichen Geist zum Unendlichen erheben, und mit dem von ihm ausströmenden Lichte erleuchten, haben zu allen Zeiten dem Gewissen die Bedeutung gegeben, dem Menschen seine Abhängigkeit von Gott zum Bewußtsein zu bringen und die Verbindung des Menschen mit Gott lebendig zu erhalten. Es ist die den Menschen in der Abhängigkeit von Gott bewahrende, die Verbindung mit ihm als Nothwendigkeit fordernde, sie befestigende und beschützende Macht. Das Gesetz in unserem Inneren ist Gottes Wille; in den Forderungen des Gewissens vernehmen wir Gottes Stimme. Indem aber dem Gewissen diese Bedeutung zuzuerkennen ist, erkennt der Mensch den festen Grund seiner Hoffnung und sieht er ihrer Erfüllung durch den entgegen, der im Gesetze sich ihm als den Führer zum Ziele darbietet.

* Wie Alles Sünde ist, was gegen das Gewissen geschieht, so ist jede Gesetzesübertretung dadurch Sünde, daß sie im Widerspruche mit der Forderung des Gewissens erfolgt. Das (objektive) Gesetz empfängt den Charakter oder die Form eines Gesetzes für das Individuum dadurch, daß es in Folge der Vermittlung durch die Erkenntniß vom Gewissen als Imperativ dem Willen vorgehalten wird. Beim Irrthum über den Willen des Gesetzes sündigen wir darum nicht, wenn wir dem Gewissen folgend auch materiell gegen das Gesetz fehlen; dieses ist, weil nicht erkannt, nicht individuelles Gesetz oder Gebot geworden. (Vgl. Simar, a. a. O. S. 61 f.) Nur beim verschuldeten oder überwindbaren Irrthum ist die Handlung immer sündhaft; man sündigt, wenn man gegen das Gewissen handelt, aber ebenso, wenn man ihm folgt und zwar (letzteres) deßhalb, weil der Irrthum in Beziehung auf das Gesetz ein verschuldeter, aus eigener, persönlicher Sünde hervorgegangener ist; daß hier gegen das Gesetz gehandelt wird, ist Folge der Sünde, die früher begangen wurde durch Vernachlässigung der Pflicht, die Erkenntniß zu erwerben, die erworben werden konnte, die erworbene Erkenntniß zu bewahren u. s. w., also durch Verletzung einer Gewissensforderung; diese Folge, in der die frühere Sünde sich fortsetzt, ist dem Subjekte zuzurechnen. Uebrigens ist festzuhalten, daß es, wenigstens im Allgemeinen und in der Regel, als verwerflicher zu betrachten sei, wenn man bei verschuldetem Irrthume gegen das Gewissen handle, als wenn man ihm folge. Gravius ordinarie peccat, qui agit contra; quia magis explicitum demonstrat affectum suum ad peccatum, quam ille, qui secundum illam operatur; cum iste agat ex

ignorantia, quae minuit peccatum. Scavini, Th. m. P. I. Tr. I. Disp. 1. c. 3. art. 1. S. 2. Vgl. Patuzzi, Eth. chr., Tract. II de rat. hum., Diss. 2. c. 4. Consect. 16. Man soll in jedem Falle nach dem Gewissen handeln, d. i. das thun, was das Gewissen für diesen Fall fordert; wenn der vergangene Fehler nicht gut gemacht, die verderbliche Folge einer früheren Versündigung gegen das Gewissen nicht aufgehoben werden kann, so soll wenigstens die Schuld einer wiederholten Uebertretung seiner Forderungen verhütet und abgewendet werden. Vgl. Patuzzi a. a. O. c. 3. reg. 3. Antoine, Th. m., Tract. de Consc. c. 1. qu. 1—3. Betr. den Einwurf, der davon hergenommen ist, daß im Falle des verschuldet irrigen Gewissens eine Nothwendigkeit des Sündigens zu bestehen scheine, vgl. G. Riegler, Christl. Moral, n. d. Grundl. d. Ethik des M. v. Schenkl, I. Thl. (2. Aufl., Augsb. 1828) S. 311 ff. Rietter, Brev. S. 124.

* Die religiöse Bedeutung des Gewissens betr., ist z. vgl. S. 174 ff., wo die Lehre der Väter berücksichtigt wurde; aus den dort angeführten Stellen ist ersichtlich, wie besonders der h. Chrysostomus die Bedeutung des Gewissens als Organes der Gesetzgebung und des Gerichtes Gottes nachdrücklich hervorhebt. An dessen Worten nehmen Harleß, Christl. Ethik, § 8, und Hofmann, die Lehre von dem Gewissen, Leipz. 1866, (welcher aber nur das v. Harleß Gesagte, einschließlich der ungenauen Citate, reproducirt) Anstoß; sie glauben, in seinen Aussprüchen die Annahme einer, dem kreatürlichen Geiste einverleibten, göttlichen Substanz zu finden. Wie unbegründet dieser Vorwurf ist, wurde schon von Anderen nachgewiesen; insbesondere zeigt Güder in den Studien und Kritiken v. 1857, S. 247 f., wie Harleß im Grunde ganz dasselbe vom Gewissen aussagt, was Chrysostomus mit dem *θεῖον καὶ παρὰ θεοῦ ταῖς ἡμετέραις ἐνιδρυμένον ψυχαῖς*. Das Göttliche, das der menschlichen Natur eingepflanzt ist und im Gewissen sich offenbart, besteht darin, daß Gott sich dem Menschen durch das eingeschriebene Gesetz bezeugt; es ist die in der unbedingten Zweckforderung gegebene Hinweisung auf den Willen des Schöpfers, der die menschliche Seele zur Theilnahme an seinem Lichte und seiner Wahrheit geschaffen, wie der h. Thomas von der lex naturalis als einer impressio divini luminis in nobis redet, dieß näher erklärend durch den Beisatz: lex naturalis nihil aliud est, quam participatio legis aeternae in rationali creatura, S. 1. qu. 91. art. 2. c. und ähnlich in d. S. de Ver. qu. 16 (de synder.). Vgl. die Bemerkungen Jochams a. a. O. I. S. 76 ff. §. 17 u. 18. Auch Werner a. a. O. I. S. 417 ff. hebt diese Bedeutung des Gewissens hervor, indem er zeigen will: „wie das Gewissen, die jetzige Form der Gemeinschaft mit Gott, der Ausdruck der Verbindung zwischen Gott und dem gefallenen Geschlecht, in seiner Art zu Gott, dem Grunde und Ziele des sittlichen Lebens, hinführe."

* Gott gibt sich dem Menschen durch das innere Gesetz zu erkennen. Es ist dieses Gesetz, wie der h. Chrysost. sagt (Ad eos qui scand. sunt c. 8), eine von Natur zur Erkenntniß Gottes führende Lehre, — indem Gott sich in dem Gewissen als höchsten Gesetzgeber und Richter offenbart. Hierauf beruht der s. g. moralische Beweis für das Dasein Gottes, worüber besonders zu vergleichen Staudenmaier, Freiburger Zeitschrift für Theologie, 10. Bd., 1843, S. 18—20, 88—102. Christl. Dogmatik, 2. Bd., Frbrg. i. Br. 1844, S. 24 ff. 96 ff. Wo St. von dem Zusammenhang des moralischen Beweises mit dem ontologischen

und teleologischen handelt, sagt er: „Das im Innern des Menschen, das Göttliche als Offenbarung und Willen aussprechende Gesetz führt auch auf natürliche Weise zu dem Göttlichen hin als dem allein wahren Ziele und Ende des menschlichen Geistes. . . Der Geist, der seinen Ursprung, sowie sein Ziel und Ende, welches Gott ist, durch eine gewisse unmittelbare innere Anschauung erkennt, derselbe Geist verbindet mit dieser intellektuellen Anschauung ein entsprechendes Gefühl, sowie einen der Anschauung und dem Gefühle zumal entsprechenden Trieb. Wenn daher die Väter sich so oft dahin ausdrücken, die menschliche Seele habe in sich eine wesentliche Erkenntniß der Gottheit, der Mensch erkenne Gott schon zu Folge seines Menschenwesens, dem Menschen seie ein unwiderstehlicher Drang nach dem Göttlichen eingeboren u. s. w., so ist damit weder eine geistige Facultät der Menschennatur besonders bezeichnet, noch eine andere ausgeschlossen 2c. 2c." Zeitschr. S. 91. 92. Dogm. S. 99.

* Vgl. desselben Bemerkungen über die Form des moralischen Beweises bei Kant — an den angeführten Orten u. Encyclop. d. theol. Wissenschaften, 1. B. 2. Aufl., Mainz 1840, §. 185 ff.; ferner J. Senglers Darstellung und Kritik des moralischen Beweises in d. Schr.: Die Idee Gottes, 1. Thl., Hdlbg. 1845, S. 55—62. Ad. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, 2. Band, XX. 6. Die unbedingte Forderung des Gehorsames gegen das Sittengesetz und der ebenso unvertilgbare Trieb nach Glückseligkeit machen die Annahme eines künftigen Lebens, in welchem die Tugend ihre Belohnung erhält, zu einer Nothwendigkeit; es muß eine gerechte Vergeltung geben, so gewiß es ein über dem Menschen stehendes Gesetz und eine höhere Ordnung gibt, der er sich unterworfen sieht. G. Riegler, Christl. Moral nach d. Grundl. des Ethik d. M. v. Schenkl, 1. Thl., §. 11. S. 33, gibt dem Beweise diese Fassung: „Es würde als eine eitle Aufgabe und als ein thörichtes Bestreben erscheinen, sich durch Sittlichkeit der Glückseligkeit würdig machen sollen und wollen, wenn es keine künftige Glückseligkeit und keinen Ausspender derselben, keinen Gott, gäbe; nun, die Forderung und das Bestreben nach Sittlichkeit und Würdigkeit ist nicht eitel und thöricht, denn es liegt in der Natur des Menschen. Also muß es einen Gott geben und der Glaube an ihn ist nothwendig. . . . . So gewiß ich bin, so lebendig meine Ueberzeugung ist, daß ich nichts Böses thun soll, so richtig die Forderung meiner Vernunft ist, daß Jedem nach dem Maaße seiner Sittlichkeit Glückseligkeit zu Theil werde: so gewiß bin ich, und so nothwendig muß ich glauben, daß es einen Gott gebe. Vgl. Mutschelle in seinen philos. Gedanken, I. B. S. 205. Ueberwassers Moral-Philos. 1. Thl. S. 52—62."

Nicht weniger, als die im Gewissen sich geltend machende Nothwendigkeit, ist das Glückseligkeitsverlangen des Herzens geeignet, uns bei Aufsuchung des höchsten Gutes oder bei Bestimmung dessen, was als das Höchste, den Bedürfnissen unseres Wesens vollkommene Befriedigung verschaffende Gut zu erkennen, wichtige und wesentliche Dienste zu leisten. Das höchste Gut kann nur jenes sein, welches das Verlangen und die Sehnsucht des Herzens vollkommen zu stillen vermag; jede Annahme einer Vollkommenheit, die nicht mit einer solchen

Befriedigung verbunden wäre, müßte als eine unwahre abgewiesen werden. Einem Gute darum, das nicht eine mit der höchsten Glückseligkeit verbundene Vollkommenheit verschafft, kann die Würde des höchsten Gutes nicht zukommen.

* Proprium bonum uniuscuiusque rei est id, quo res illa perficitur... In tantum vero bonitate caret, in quandum propria perfectione caret; unde consequens est, ut unaquaeque res suam perfectionem appetat, unde et homo naturaliter appetit perfici; et cum multi sint gradus perfectionis humanae, illud praecipue et principaliter in eius appetitum naturaliter cadit, quod ad ultimam eius perfectionem spectat. Hoc autem bonum hoc indicio cognoscitur, quod naturale desiderium hominis in eo quiescit. Cum enim naturale desiderium hominis non tendat nisi in bonum proprium, quod in aliqua perfectione consistit, consequens est, quod quamdiu aliquid desiderandum restat, nondum pervenit homo ad ultimam perfectionem suam. Thomas v. A. Opusc. III, Comp. theol. p. 2. c. 9.

Wenn wir aber das Herz über das Ziel seines Verlangens befragen, so werden wir dabei von der nothwendigen Voraussetzung der Glückseligkeit, von der Vollendung oder Vollkommenheit, dem vom Gewissen geforderten Zwecke, um so weniger ganz absehen können, als das Herz seiner Natur nach auch auf diese, nämlich sofern sie Bedingungen für Erfüllung seines Verlangens sind, gerichtet ist.

Bei dieser Betrachtungsweise durchgeht man die verschiedenen Güter, welche zum Gegenstande des menschlichen Strebens gemacht werden können, um zu sehen, wie weit sie Beruhigung und Befriedigung zu verschaffen geeignet seien. Man findet, daß die s. g. Glücksgüter diese Eigenschaft nicht besitzen; sie sind ohne festen Bestand, unzuverlässig und hinfällig, dienen mehr zur Unruhe, als zur Ruhe, vermögen weder das Glück, noch die Vollkommenheit ihrem Besitzer zu verschaffen. Possessa onerant, amata inquinant, amissa cruciant. (St. Bernhard, Epist. 105.) Die sinnlichen Genüsse und Freuden, sowie äußerer Glanz, irdische Hoheit und Herrlichkeit können eben so wenig Anspruch darauf machen, als Gegenstand der Glückseligkeit betrachtet zu werden; sie sind einerseits Befriedigungen nur des thierischen Verlangens, anderseits etwas Vorübergehendes, Wandelbares und Trügerisches, „wie Blüthenwolle, die der Wind wegführt, und wie dünner Schaum, den der Sturm zerstreut, und wie Rauch, den der Wind zertheilt, und wie das Andenken eines vorübergehenden eintägigen Gastes" (Weisheit 5, 15). Die genannten Güter kann Jemand besitzen und gleichwohl unglücklich sein, ohne Frieden in der Seele, von unersättlichem Hunger nach Mehrerem gequält, von Todes-

furcht gepeinigt ꝛc. Nicht anders verhält es sich mit den Gütern der Seele; wenn sie auch den anderen irdischen Gütern an Werth und Würde vorangehen, so sind sie theils nicht um ihrer selbst willen zu erstreben, sondern nur wegen eines anderen Gutes, theils sind sie ein unsicherer, verlierbarer Besitz und durchaus nicht im Stande, den Menschen, der ihrer theilhaftig ist, von Versuchungen und Leiden jeglicher Art zu befreien oder frei zu erhalten. Das höchste Gut kann in dem ganzen Gebiete des Geschöpflichen nicht gefunden werden; es kann nur das höhere, das unerschaffene Gut, Gott, sein; in diesem allein kann des Menschen Herz volle Befriedigung finden. Gott ist es, „der das Verlangen der Seele mit Gütern erfüllt," Ps. 102, 5. Vgl. 15, 5; 16, 15. Unser Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in Gott. Aug. Conf. I, c. 1. Vgl. IV, c. 12. V, 4. De beata vita, gegen Ende.

* Quaest. 83 n. 54 sagt derselbe: Die Seele ist eine höhere Natur, als der Körper. Quod autem est omni anima melius, id deum dicimus, cui quisquis eum intelligit iunctus est.... Nec quidquam est melius rationali anima nisi Deus. Cum igitur intelligit aliquid, quod semper eodem modo sese habet, ipsum sine dubio intelligit. Haec autem est ipsa veritas, cui quia intelligendo anima rationalis iungitur, et hoc bonum est animae, recte accipitur id esse, quod dictum est: Mihi autem adhaerere Deo bonum est. Wozu die Bemerkung in d. Retractatt. I, c. 26: Ubi quod dixi. Quod autem est omni anima melius, id deum dicimus, magis dici debuit: omni creato spiritu melius.

* Vom Verlangen der Menschen nach irdischen Gütern redend, sagt der h. Bernhard (Tract. de diligendo Deo, c. 7). Horum omnium idcirco non est finis, quia nil in eis summum singulariter reperitur vel optimum. Et quid mirum si inferioribus et deterioribus contentus non sit, qui citra summum vel optimum quiescere non potest? Sed hoc stultum et extremae dementiae est, ea semper appetere, quae nunquam, non dico satient, sed nec temperent appetitum: dum quidquid talium habueris, nihilominus non habita concupiscas, et ad quaeque defuerint, semper inquietus anheles. Ita enim fit, ut per varia et fallacia mundi oblectamenta vagabundus animus inani labore discurrens fatigetur, non satietur: dum quidquid famelicus inglutierit, parum reputet ad id, quod superest devorandum, semperque non minus anxie cupiat, quae desunt, quam quae adsunt, laete possideat. Quis enim obtineat universa?... Si ita vis adimplere quod vis, h. e. si illud apprehendere vis, quo apprehenso nil iam amplius velis, quid tentare opus est et cetera? Curris per devia et longe ante morieris, quam hoc circuitu pervenias ad optatum. Hoc ergo in circuitu impii ambulant, naturaliter appetentes, unde finiant appetitum, et insipienter respuentes, unde propinquent fini: fini dico, non consumtioni, sed consummationi. Quamobrem non beato fine consummari, sed consumi vacuo labore accelerant, qui rerum magis specie, quam auctore delectati, prius universa percurrere et de singulis cupiunt experiri, quam

ad ipsum curent universitatis Dominum pervenire. Et quidem pervenirent, siquandoque voti compotes effici possent, ut omnia scilicet, praeter omnium principium, unus aliquis obtineret. Ea namque suae cupiditatis lege, qua in rebus ceteris non habita prae habitis esurire et pro non habitis habita fastidire solebat, mox omnibus, quae in coelo et quae in terra sunt, obtentis et contemtis tandem ad ipsum procul dubio curreret, qui solus deesset omnium Deus. Porro ibi quiesceret; quia sicut citra nulla revocat quies, sic nulla ultra iam inquietudo sollicitat. Diceret pro certo: Mihi autem adhaerere Deo bonum est. Diceret: Quid enim est in coelo et a te quid volui super terram? Et item: Deus cordis mei, et pars mea Deus in aeternum. Ps. 72, 28. 25. 26. (Vgl. Aug. d. c. D. XIX, 1.)

* Bonum summe invenitur in Deo, qui per essentiam suam bonus est et omnis bonitatis principium; unde consequens est, ut ultima hominis perfectio et finale bonum ipsius sit in hoc, quod Deo inhaeret, secundum illud Ps. 72, 27: Mihi adhaerere Deo bonum est. Thomas a. a. O. (Opusc. III). Vgl. dessen S. 1. 2. qu. 2, wo in 8 Artikeln untersucht wird: utrum beatitudo consistat in divitiis, utrum in honoribus, utrum in fama sive in gloria, utrum in potestate, utrum in aliquo corporis bono, utrum in voluptate, utrum in aliquo bono animae, utrum in aliquo bono creato; hier, im letzten Art., sagt er: Impossibile est, beatitudinem homini esse in aliquo bono creato; beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum.... Nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundum quod dicitur in Ps. 102: Qui replet in bonis desiderium etc. etc. Ferner die Summ. contr. Gentiles, lib. III. c. 27 sqq.

* Thom. v. Kemp. De imit Chr. l. III, 16: Non potes, anima, aliquo bono temporali satiari, qui ad haec fruenda non es creata. Etiamsi omnia creata bona haberes, non posses esse felix et beata: sed in Deo, qui cuncta creavit, tota beatitudo tua et felicitas consistit.

Wie also das Verlangen des Herzens die Erkenntniß des höchsten Gutes befördere? Dieses blinde Verlangen, welches die vielen und großen Gefahren herbeiführt, in welchen der Mensch beständig schwebt? Die Gefahr, das höchste Gut zu verlieren oder nicht zu finden, wird ihm überall bereitet durch die Lust des Herzens, die ihn zum Niederen hinzieht. Aber das Herz kommt in diesen Objekten, denen es sich zuwendet, nicht zur Ruhe; seine Unruhe, die fortdauert, beweist, daß diese Güter das höchste Gut nicht sind, das es sucht. Diese Unruhe ist ein fortwährender Protest gegen die Annahme, das höchste Gut sei in dem Vergänglichen zu suchen; sie straft die Behauptung Lüge, daß das Ziel in das Geschöpfliche zu setzen sei. Indem sodann das Herz zur Ruhe kommt, wenn das Gut des göttlichen Lebens als ein solches, dessen Erlangung gehofft werden darf, vom Menschen erfaßt

wird, gibt es der von der Vernunft erkannten Wahrheit in Beziehung auf das höchste Gut Zeugniß; es ist eine Thatsache, welche die anderwärts gewonnene Erkenntniß bestätigt, der Beifall des innersten Gesetzes des Lebens, desselben Gesetzes, welches mit mächtigem Triebe die Erkenntniß des objektiven Zweckes gefordert hat. Es ist das Zeugniß der Instanz, vor welcher die Vernunft ihre Annahme und Behauptung zu rechtfertigen hat. Welchem andern könnte ein größeres Gewicht beigelegt werden? Wenn aber die Beruhigung, welche die Hoffnung auf Gott gewährt, wenn der Beifall des Herzens zu der gewonnenen Erkenntniß eine solche Versicherung und Bestätigung ihrer Richtigkeit und Wahrheit ist, so erhält in diesen Thatsachen das natürliche Verlangen selbst seine Erklärung; die über dasselbe nach Verständigung suchende Vernunft kommt dadurch zur Erkenntniß seiner Natur und Bedeutung. Daraus, daß allein die Verheißung des Lebens, das aus Gott kommt, die Ueberzeugung, von Gott selbst zu diesem Leben der Vollkommenheit geführt zu werden, der Glaube an Gottes herablassende Liebe, die den Menschen in diesem Leben heilige und mit sich verbunden erhalte, das Herz zu beruhigen vermag, hieraus sehen und erkennen wir, welches die letzte Tendenz jenes inneren Verlangens, was es eigentlich will und soll; es tritt der bestimmte Zweck hervor, für welchen es geordnet, oder auf welchen es gerichtet ist, sein Zweck oder der Zweck, welchen es in sich trägt; das allgemeine Glückseligkeitsverlangen erscheint auf diese Weise als der dem Menschen angeschaffene Zug und Trieb zur Vollkommenheit des Lebens aus oder in dem göttlichen Leben. Daher in Wahrheit gesagt werden kann, daß die Erkenntniß des höchsten Gutes auch aus der Betrachtung der Natur des im Herzen lebenden Verlangens gewonnen werden könne.

* Wenn das Verlangen überhaupt nur unter Voraussetzung der Wirklichkeit entsprechender Güter erklärbar ist, so weist das Glückseligkeitsverlangen, das dem Menschen eine Nothwendigkeit auferlegt, durch seine Allgemeinheit auf ein objektives höchstes Gut hin, welches die Glückseligkeit dem Menschen bringen will. Es ist ohne dieses nicht zu erklären; es ist selbst die Forderung des objektiven höchsten Gutes. Es verhält sich dieses Verlangen zu dem Objekte gewissermaßen wie die Wirkung zur Ursache. Es liegt ihm der Gedanke des objektiven höchsten Gutes zu Grunde, welcher sich aber nicht selbst zur Ausführung bringt, sondern dem erkennenden Subjekte übergeben ist, daß es ihn mit Freiheit verwirkliche.

Das höchste Gut ist für Alle dasselbe; es gibt nur Ein höchstes Gut. Vgl. Aug. De lib. arb. II. c. 9. De Trinit. XIII, 5.

Wie die Natur der Gewissensforderung auf Gott, den Grund und das Ziel des Gesetzes, hinweist, so ist das natürliche Verlangen

des Herzens geeignet, den Menschen zu ihm als der Quelle alles Guten zu leiten, indem es, durch das ganze Gebiet des Geschaffenen nicht zur Ruhe kommend, ihn zu den höheren, unvergänglichen Gütern hinzieht und erhebt, deren Besitz in dem mit Gott geeinigten Leben gefunden wird. Das Herz erhebt den Menschen über die Grenzen der Sinnlichkeit zu dem ewigen Gute, das die Vernunft in Gott erkennt. „Wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz." Mt. 6, 21.

Wenn wir in dem Glückseligkeitsverlangen den von Gott in die menschliche Natur gelegten Zug zu dem Leben in der Vereinigung mit ihm zu erkennen haben, so ist diesem innersten Bedürfnisse und Zuge des Herzens entsprechend die geistige Thätigkeit mit Unruhe dem Uebersinnlichen zugewandt, der Erkenntniß des Höchsten, wofür der Seele die Befähigung geworden; indem das natürliche Verlangen durch bewußte Willensthätigkeit ausgeführt werden will, sucht der Geist in das übersinnliche Gebiet, in welchem sich Grund und Ziel des Irdischen enthüllt, einzudringen, um zu dem für das Verlangen des Wesens die Erfüllung Bringenden und in dem Besitze desselben zu seiner höchsten Thätigkeit zu gelangen. Er fühlt sich unabläßig getrieben, diese Erkenntniß zu gewinnen, welche die nothwendige Voraussetzung der Befriedigung des innewohnenden Verlangens ist; er kann nicht ruhen, bis er in der Erkenntniß Gottes die höchste Wahrheit gefunden hat, in welcher das Leben sich vollendet.

* „Gleichwie indeß die Kenntniß des Uebersinnlichen nur successiv in's zeitliche Bewußtsein des Menschen eintritt und erst allmälich sich entwickelt, so wird auch das der Seele natürliche, ja naturnothwendig eigene Begehren nach dem Höheren und Uebersinnlichen nur allmälich in der Form eines bewußten Wollens sich hervorbilden können, obschon zufolge der geistigen Natur und höheren Abkunft der Menschenseele die instinktiven Regungen dieses Wollens schon beim ersten geistigen Erwachen der Seele hervortreten, und zufolge ihrer Energie dem weiter fortschreitenden Denkleben als festeste und stärkste Stützen des Glaubens an die Wahrheit und Wirklichkeit einer höheren übersinnlichen Welt sich darbieten. Diese instinktiven Regungen eines auf übersinnliche geistige Ziele gerichteten Wollens der Menschenseele weisen in letzter und höchster Beziehung auf Gott hin, der die reine und vollkommene Geistigkeit in Wesen und Person ist; und demnach wird auch nichts Anderes, als Gott selbst der absolute Gegenstand der ihre vollkommene Ausfüllung und absolute Befriedigung begehrenden Menschenseele sein." Werner, Ueber Wesen u. Begriff der Menschenseele. S. 54.

Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui Domine; dedisti laetitiam in corde meo. Ps. 4, 7. 8. Die höhere Erkenntniß führt den Menschen zu Gott als dem Grunde des Seins und Geber alles Guten; er sieht in

ihm das höchste Gut, das Leben der Vollkommenheit und Seligkeit, aus dessen Fülle dem geschöpflichen Leben und Seligkeit sich mittheilt. Es können darum Alle, vermöge ihrer Theilnahme am göttlichen Lichte oder ihrer Befähigung für die Erkenntniß Gottes, der Jedem sich offenbart, die Frage beantworten, die sie, für ihr Verlangen Befriedigung suchend, sich aufwerfen mit den Worten des Psalmes: Wer zeigt uns das Gute? Sie wissen, wo sie die Glückseligkeit zu suchen haben; sie sind sich in der Erkenntniß Gottes gewiß, daß er, der das Verlangen des Herzens in sie gelegt, dasselbe erfüllen und die auf ihn Hoffenden zur Vollkommenheit des Lebens führen werde, wie er schon hienieden reichlich Freude in ihr Herz gegeben hat.

Gott heißt das höchste Gut, sofern in ihm das vollkommene Wesen erkannt wird, in dessen Vereinigung der Mensch die Erfüllung all' seines Verlangens, das höchste Gut der Vollkommenheit und Glückseligkeit, findet, oder Gott ist das höchste Gut, weil er das vollkommenste Wesen, der unendlich Gute ist, dessen Güte sich in ihrer Mittheilung an die Geschöpfe offenbart.

Mit dem Sein haben alle Wesen das Gut- oder Vollkommensein von Gott empfangen; sie sind gut und vollkommen als Darstellungen oder Verwirklichungen göttlicher Gedanken.

Man nennt eine Sache vollkommen, wenn ihr Nichts fehlt von allem dem, was zu ihrer Natur gehört. Perfectum est id, cui nihil deest eorum, quae debet habere. Was also so ist, wie es sein soll, was der ihre Verwirklichung verlangenden Idee entspricht oder nichts seiner Idee Widersprechendes in sich hat, ist und heißt vollkommen.

* Es kann das Vollkommene auch bezeichnet werden als diejenige Beschaffenheit einer Sache, vermöge welcher dieser Alles das zukommt, oder wonach sie Alles das ist und enthält, was ihr Begriff aussagt. Thomas v. A.: Dupliciter potest dici aliquis perfectus. Uno modo simpliciter, quae quidem perfectio attenditur secundum id, quod pertinet ad ipsam rei naturam; puta si dicatur animal perfectum, cum nihil ei deficit de dispositione membrorum et aliis huiusmodi, quae requiruntur ad vitam animalis: Alio modo dicitur aliquid perfectum secundum quid, quae quidem perfectio attenditur secundum aliquid exterius adiacens, puta in albedine vel nigredine vel in aliquo huiusmodi. S. 2. 2. qu. 184. art. 1. ad 2. An einem anderen Orte sagt er: Simpliciter perfectum est, quod attingit ad finem eius, quod ei competit secundum propriam rationem. — Transsumitur hoc nomen perfectum ad significandum omne illud, cui nihil deest esse in actu, sive hoc habeat per modum perfectionis sive non, 1. qu. 4. art. 1. ad 1.

Da die Idee den Zweck des Wesens ausspricht und selbst nichts

Anderes ist, als der Gedanke des zu seinem Zwecke gekommenen Wesens, so können wir auch sagen, die Vollkommenheit der Dinge bestehe darin, daß sie ihrem Zwecke entsprechen, in Angemessenheit für ihn und in Uebereinstimmung mit ihm sich befinden.

* Staudenmaier, die Philosophie des Christenthums. 1. B. Lehre v. d. Idee. Gießen 1840: „Was ist das zur Vollendung treibende und führende Element im Sein? Es ist die Idee, und insofern diese selbst Energie, sammt dem Gesetze, d. h. dem Gesetze der Kraft. Während aber die Idee treibt und führt, treibt und führt sie zu demjenigen hin, was der Zweck des Seins ist. Dieser aber ist selbst wieder ausgesprochen in der Idee.“ S. 888.

Ist das Seiende überall ein verwirklichter, ein in die objektive Wirklichkeit gesetzter Gedanke, so ist es zugleich auch ein geordnetes Sein, und zwar ist es geordnet durch die Kraft dieses Gedankens, welche als das (innere) Princip des Seins und Lebens der Dinge erscheint.

Diese Kraft, von welcher die Dinge ihr substanzielles Sein haben, wirkt auch als Princip der Ordnung in ihnen. Indem aber zum Sein der Dinge die Ordnung hinzukommt, stellt sich das Seiende als ein vollkommenes dar; die Vollkommenheit der Dinge ist ihr geordnetes Sein.

Das substanzielle Sein ist ein bestimmtes und zwar der Quantität und Qualität nach bestimmtes Sein; es ist ein in sich abgeschlossenes, von Anderem getrenntes und begrenztes, mit einem bestimmten Inhalte, durch welchen es die besondere Wesensbeschaffenheit und Daseinsweise erhält, worin sich die besondere Aufgabe, die das Wesen in seinem Sein und Leben zu erfüllen hat, zu erkennen gibt.

Es ist der Zweck, welcher durch die Kraft, das gestaltende Princip des Seins, ebenso das Einzelne, was zum besonderen Wesen gehört, bestimmt, als auch die mannigfachen Bestimmungen des Wesens in ein einheitliches Verhältniß zu einander setzt: er verbindet das Einzelne zu einem Ganzen, daß die verschiedenen Theile gegenseitig sich bedingen, ergänzen und unterstützen, um durch ihren Dienst seine Verwirklichung zu finden. Diese Vereinigung von Getrenntem unter der Herrschaft des Princips, diese Verbindung des Vielen zur harmonischen Thätigkeit in der Richtung auf den Zweck ist die innere Ordnung der Wesen, welche äußerlich, in ihrer äußeren Gestalt und Schönheit hervortritt und wiederscheint.

Indem die Dinge als Substanzen Einheiten in dem Sinne darstellen, daß sie besondere, für sich bestehende Wesenheiten sind, geht in der Vielheit und unendlichen Mannigfaltigkeit der Einzelwesen die

äußere Einheit und der Zusammenhang aller nicht verloren, sondern wird dadurch bewahrt oder hergestellt, daß die einzelnen Wesen zugleich für einander geordnet sind und gemeinsam die Richtung auf Einen höchsten Zweck verfolgen.

* „Das ideale Wesen eines Dinges, welches die wahre Wirklichkeit des Dinges ist, ist auch der Zweck des Dinges. Wie aber die Idee nicht bloße Idee eines Wesens ist, wie es allein für sich, sondern auch, wie es für Anderes, insbesondere aber für ein Höchstes, die Gottheit, ist; so ist in der Idee, welche als Idee des substanziellen Wesens auch Idee der wesentlichen Relation desselben, so wie Gesetz dieses Verhältnisses ist, zugleich der Zweck des substanziellen Seins ausgedrückt, wie er in einem Andern und in dem Höchsten, der Gottheit, ist." Staudenmaier a. a. O.

* Man hat die Bestimmtheit des Seins nach Quantität und Qualität und diejenige Beschaffenheit desselben, wonach es als Einzelnes zu Anderem in Beziehung gesetzt ist, oft in Weish. 11, 21: „Du hast Alles nach Maaß, Zahl und Gewicht geordnet," ausgesprochen oder angedeutet finden wollen. Bei dieser Anwendung der Worte bezeichnet das Maaß die Substanz in ihrer Begrenzung, die Zahl die Species, die Form, welche die Art bestimmt, endlich das Gewicht die Ordnung, als die Neigung und Richtung des Seienden auf den Zweck. Vgl. Staudenmaier, „die christliche Dogmatik." III. B. S. 177. „Die Bestimmung des Weltzweckes fällt aber mit dem Ordnen der Welt nach und in der Idee insofern zusammen, als das Ordnen der Welt immer nur geschieht mit Rücksicht auf einen Zweck, zu dem sie eben geordnet wird. Beides hat darum auch zumal die hl. Schrift ausgesprochen, wenn sie sagt: Gott hat Alles geordnet nach Maaß, Zahl und Gewicht. Denn indem in dieser Stelle das göttliche Ordnen der Welt nach Maaß, Zahl und Gewicht ausgesprochen ist, ist das Uebrige, den Zweck Betreffende, schon mitgesetzt, weil in Maaß, Zahl und Gewicht auch das Gesetz der Welt und der Dinge, im Gesetz aber die Bestimmung und in der Bestimmung das Ziel ausgesprochen ist. Das Maaß eines Dinges ist das Wesen eines Dinges selbst, oder es ist das Maaß dieses Wesens; im Maaße aber des Wesens kann zugleich nur die Bestimmung des Wesens liegen."

Es ist den Dingen um so weniger gegeben, in ihrer Geschiedenheit und Abgeschlossenheit zu verharren, als sie schon durch die Begrenzung, welche sie als Substanzen von einander sondert, in gegenseitige Berührung oder in ein Verhältniß zu einander gesetzt sind, gemäß welchem sie aufeinander wirken, Wirkungen üben und empfangen, wobei sie sich aber immer in ihrer Selbstständigkeit gegen einander behaupten. Wie die Kräfte der Wesen immer wirken, um sie in ihrem Sein zu erhalten und zu vollenden, so setzen sie auch immer die Begrenzung, die in ihrem Bestehen als Einzelwesen gegeben ist, von Neuem, erhalten sich durch ihre Thätigkeit in ihrer Besonderheit, indem sie gegenseitig sich beschränkend aufeinander wirken.

* Vgl. Job. K. 38, 4—11; 33, 36; wozu die Bemerkung Staudenmaiers,

d. Philosophie des Christenthums, I. B., S. 42 ff.: „Es ist in diesen Stellen der Gedanke ausgesprochen, Gott habe in alle Geschöpfe hohe Weisheit gelegt. Diese Weisheit ist die Ordnung der Welt und das Maaß in den Wesen. Wie dieses Maaß als ein lebendiges und kräftiges in der Natur in Allem dem göttlichen Willen nachkommt, und in so ferne nur mit Nothwendigkeit sich selbst überall vollzieht, weil es seinem Wesen nach der ausgesprochene Wille Gottes ist; so darf es sich auch nicht weiter ausdehnen, als ihm ursprünglich seine Grenzen bestimmt sind. Die einzelne Kraft muß in ihrer auch noch so lebendigen und frischen Bewegung da aufhören weiter zu gehen, wo sie, ihre Schranken überspringend, anmaaßlich und übermüthig würde; bis hieher soll sie kommen und nicht weiter, hier sollen sich legen ihre stolzen Wellen! Daß sich aber diese Wellen legen, dafür ist gesorgt durch die Welteinrichtung, durch das Maaß und das Verhältniß aller Kräfte, nach welchem jeder Kraft eine Gegenkraft entgegenwirkt, das Eine das Andere hält und bindet, wodurch das Gleichmaaß sich erzeugt, und mit diesem die Harmonie der Welt, so wie der tiefe Frieden derselben.“

Zu dieser ersten Art von Abhängigkeit tritt die andere, welche die Verbindung der Wesen untereinander und ein Zusammensein und Zusammenleben des Verschiedenen und Verschiedenartigen vermittelt: es ist das Bedürfniß, welches die Wesen zu einander hinzieht und aneinander fesselt. Sie sind zu ihrem Bestehen aufeinander angewiesen; keines genügt sich selbst und vermag ohne Anderes zu sein, vermag die Bedingungen seiner Fortexistenz aus sich selbst gewinnen.

* „Sofern ein Wesen seine ganze Vollkommenheit nur erreicht, wenn es sich nach allen Seiten und Verhältnissen, die zu seinem vollen Begriffe gehören, entwickelt und vollendet, kann eine Abhängigkeit von Außen allerdings nicht in Abrede gestellt werden; denn das Aeußere, zu welchem wir eben ein Verhältniß haben, kann ebenso hemmend als fördernd auf uns zurückwirken. Was aber auf der einen Seite als Abhängigkeit erscheint, ist auf der andern wirkliche Macht und Herrschaft; denn während wir von Anderem durch das Verhältniß bestimmt werden, bestimmen wir hinwiederum durch das Verhältniß, welches unser Verhältniß ist, das Andere. Dem Bestimmtwerden durch Anderes entspricht daher ein Bestimmen des Andern durch uns, dem Nehmen von Anderm ein Geben dem Andern, dem Sein des Anderen in uns unser eigenes Sein in dem Andern. Das ist die Wechselwirkung der endlichen Wesen untereiander, welche auf einer allgemeinen Ordnung der Dinge als auf ihrem letzten Grunde ruhet. (Diese Ordnung setzt Thomas v. Aq. überall voraus: Relatio est ordo unius rei ad aliam. De potent qu. 7. art. 9. Relatio realis est eorum, quae ad invicem habent ordinem. Summ. P. I. qu. 28. art. 1. De potent. qu. 7. art. 9.)“ Staudenmaier, Phil. d. Christ., 1. B. S. 868 ff.

Dienen so die einen den anderen, tragen und heben, erhalten und fördern sie sich wechselseitig, so ist neben diesem allgemeinen Verhältnisse noch das besondere zu bemerken, welches in der Verschiedenheit des Werthes und Ranges der geschöpflichen Wesen seinen Grund hat. Die Mannigfaltigkeit tritt in einer Reihe höherer und niederer Ord-

nungen hervor; sie ist eine stufenmäßig geordnete Vielheit. Es gibt höherere und niederere Wesen; jene sind im Verhältnisse zu den anderen die herrschenden, diese die dienenden im Besonderen. Das Niedere ist für das Höhere da und findet seinen nächsten Zweck in dem höher stehenden Geschöpfe; das höchste aber unter ihnen vereinigt sie alle und führt sie nach dem Gesetze, dem es selbst unterliegt, dem Einen Zwecke zu, der ihnen allen gesetzt ist.

* „Ist Gott der Zweck der Welt im Allgemeinen und Besondern, so laufen in ihm, dem allgemeinen und besondern Zwecke, alle Zwecke zusammen. Dieses Zusammenlaufen der Zwecke ist zugleich ein Zusammenstimmen der Zwecke zu einem Zwecke und dieses Zusammenstimmen aller Zwecke in einem Zwecke selbst wiederum Zweck der Wesen. Von unten hinauf in der Schöpfung ist dieser eine Zweck oft ein durch andere Wesen, sowie durch die Zwecke dieser Wesen hindurchlaufender Zweck. So hat die Natur ihren Zweck im Menschen, der Mensch aber in Gott. Allein die Natur hat ihren Zweck nur insofern im Menschen, als der Mensch seinen eigenen in Gott hat. Gott aber, der Zweck der Zwecke, ist, wie der Anfang, so die Mitte und das Ziel und Ende der Dinge. Wie Alles von ihm ausgeht, so kehrt Alles in ihn wiederum zurück"... Staudenmaier, Christl. Dogmatik, III, S. 183.

Beherrscht durch die Macht des Einen Princips, dessen Ausfluß sie sind, stellen alle Wesen in ihren Strebungen und Bewegungen die Einheit der allgemeinen Ordnung dar, in welcher die Gegensätze sich aufheben und die Unvollkommenheiten verschwinden, indem das Einzelne im Zusammenhange des großen Ganzen seine relative Berechtigung und Bedeutung erkennen läßt, jene Ordnung, deren Herrschaft das Einzelwesen nicht zu zerstören vermag, da im Gegentheile die von ihm ausgehenden Störungen zur Befestigung des allgemeinen Gesetzes, dessen Widerstand sie hervorrufen, beitragen müssen.

* „Die allem Sein zu Grunde liegende Idee treibt das Wesen, von dem es die Idee ist, dazu an, die mit ihr gegebene und in ihr gesetzte Einheit zu verwirklichen, diese Verwirklichung aber dadurch zu vollziehen, daß sie zuerst die Individualitäten untereinander, sodann die eigentlichen Reihen und Ordnungen des Lebens zu Gegensätzen erhebt, welche da die Bestimmung haben, durch die in sie gelegte Relation eine große, allumfassende Einheit zu bewirken. Der Gegensatz, wie ihn die Idee enthält und das wirkliche Leben aus sich heraustreibt und an sich darstellt, ist aber, was leicht ersehen werden kann, nichts weniger als Widerspruch; vielmehr ist die Gegensätzlichkeit der Wesen, genauer betrachtet, gerade ihre innere Zusammengehörigkeit, die in ihnen angelegte Bestimmung, in ein Wechselverhältniß mit einander zu treten und durch dieses Wechselverhältniß eine große Einheit zu bilden. Während der Zug zur Einheit einerseits zwar die Wesen in ihrer Individualität ungeschmälert bestehen läßt, andrerseits sie aber insofern wiederum beherrscht als er sie mächtig antreibt, sich zu einander zu bewegen, ist es eben dieser Zug, welcher die Welt zu einem organischen Ganzen

macht. Die Welt ist Welt als Universum; das Universum aber ist, was es ist, durch seine Einheit. Aus jenem Zuge zur Einheit sind alle jene Aehnlichkeiten und Analogien in der organischen Natur zu erklären, durch welche es möglich geworden ist, die zahllosen Individualitäten auf Arten, Familien und Ordnungen zurückzuführen; ebenso ist nicht nur aus jenem Zuge zur Einheit zu erklären, wie die Naturwesen in der Erreichung ihrer Zwecke sich gegenseitig unterstützen, wie sie in ihren Bildungen sich gegenseitig befördern; sondern aus jenem Zuge erklären sich auch die Gesetze, nach welchen die Körper im Kleinen und Großen sich bewegen und durch die letztere Bewegung den Mechanismus des Weltalls, das System des Himmels bewirken." Staudenmaier, Dogm. III. B. S. 194.

* Das Gute ist das Subjekt des Bösen, dessen Streben von Augustinus als Tendenz zum Nichtsein bezeichnet wird; es ist Widerspruch gegen die Idee und Zerstörung der Vollkommenheit des Seins, der Ordnung und Schönheit des Geschaffenen und kann darum auch nicht durch seinen Gegensatz zum Guten zur Schönheit des Universums beitragen. Staudenmaier, Dogm. IV, B., 1. Abth. S. 87 ff. Vgl. übrigens Bonaventura in Lib. I. Sent. Dist. 46, qu. 5. u. 6. Und Thomas in I. Sent. Dist. 46. qu. 1. art. 3., wo die vom h. Augustinus (De civ. D. XI, 18. 23. De lib. arb. III, c. 5. 9. 11 u. 12, De ordine I, c. 7. II. c. 7) mit Berufung auf Schriftstellen, wie Sir. 33, 15 u. a. a. vorgetragene Lehre erörtert wird.

Wenn wir dem Seienden oder Wirklichen als dem geordneten Sein die Vollkommenheit beilegen, so ist als der innere Grund dieser Ordnung die Wirksamkeit des das Wesen constituirenden Princips, die Thätigkeit der ihm innewohnenden Kraft, durch die es ist, was es ist, zu erkennen.

Das Seiende strebt vermöge der Kraft, die in ihm ist, von Anfang an seinem Ziele zu; es verwirklicht die in ihm liegenden Naturbestimmungen, um actu zu sein, was es potentia ist; in und mit dieser Thätigkeit gewinnt es aber seine Ordnung, bewahrt es die gewonnene und führt es sie fort, so daß diese an die Thätigkeit als ihre Bedingung gebunden ist und als deren Wirkung erscheint.

So gehört die Thätigkeit nicht allein zur Vollkommenheit des Wesens, sondern diese ist wesentlich in jene zu setzen, in die Wirklichkeit und wirkliche Bethätigung der Kraft des Wesens, durch welche es den Inhalt seines Gedankes, das, was es selbst ist, auswirkt, und damit seinen Zweck verwirklicht.

Substanzielles Sein, Thätigkeit und Ordnung des Seienden stehen bei den der Naturnothwendigkeit unterliegenden Wesen in solcher engen Verbindung mit einander, daß das erstere nicht, ohne die anderen wenigstens in anfänglicher Weise mit sich zu führen, erscheinen kann, daher von jenen Wesen die Vollkommenheit im Allgemeinen überall ausgesagt werden kann.

Der Mensch hat ebenfalls ein naturnothwendiges Sein; die Kraft der Seele, das Lebensprincip des menschlichen Wesens, vollzieht in dem niederen Bereiche des Leiblichen ihre Funktionen mit Nothwendigkeit; nach dem in ihr liegenden Gesetze schafft und erhält sie sich die natürliche Basis für die Thätigkeit zur Erreichung des Zweckes, welchen die Vernunft sich vorgesetzt sieht, und auf welchen das Gewissen und das Herz den Willen unaufhörlich hindrängen.

Das natürliche Sein soll von dem Willen als ein für diesen höheren Zweck Gegebenes benützt werden, dazu, um durch Erfüllung des Gesetzes, welches ihm Zweck und Idee vorhält, zur Vollkommenheit zu gelangen.

Wie die Seele von Anfang an als Princip des niederen Lebens zur Herbeiführung der natürlichen Vollkommenheit thätig ist, so hat sie mit dem Aufgehen des Vernunftlichtes die Arbeit zur Erreichung ihres letzten Zweckes zu beginnen, um dieselbe ohne Unterbrechung fortzusetzen. Indem sie aber das natürliche Sein dem höheren Zwecke, für den es geordnet ist, dienstbar macht, wirkt sie zugleich zur Herbeiführung der Vollkommenheit der natürlichen Ordnung, welche zwar nicht in ihrem Bestehen schlechthin, aber doch hinsichtlich der Weise ihres Bestehens durch die sittliche Vollkommenheit bedingt ist.

Da der Mensch in diesem Leben nicht zum Besitze dieser Vollkommenheit kommen kann, ist als die zeitliche Vollkommenheit, die ihm zur Aufgabe gemacht ist, die fortschreitende Thätigkeit zur Erreichung des höchsten Zieles zu bezeichnen. Wir nennen diese (beharrliche) Willensrichtung und Willensthätigkeit die sittliche Vollkommenheit, welche sich über der natürlichen erhebt. Sie besteht in der Thätigkeit der Seele, durch welche diese die empfangene Wahrheit, welche ihre Wahrheit ist, in der Wirklichkeit des Lebens zur Darstellung bringt.

Die Wahrheit ist das die Seele zu dieser Thätigkeit Belebende, das ihr Leben Ordnende oder ihr Sein und Leben durch die Thätigkeit, die sie hervorruft, in die höhere Ordnung des Lebens Erhebende, der Seele die Gestalt und Schönheit eines höheren Lebens Verleihende.

Wir haben daher die Vollkommenheit des Menschen in seiner auf das Ziel gerichteten Thätigkeit und der dadurch bedingten Ordnung des Seelenlebens zu erkennen.

* Die Vollkommenheit besteht sowohl in dem Sein und in der auf den Zweck gerichteten Thätigkeit des Wesens als in der Erreichung des Zweckes und in der dadurch bedingten vollen Verwirklichung der Idee, woran der Wille durch das ganze Leben zu arbeiten hat. Vgl. Thomas, S. th. I. qu. 6 art. 3. c.

* Wenn wir einen Unterschied zwischen Vollkommen- und Vollendetsein annehmen wollen, so dürfte dieser dahin zu bestimmen sein, daß die Vollendung die Erreichung des letzten Zieles bedeute, während die Vollkommenheit auch allem dem zukommt, was, ohne das Ziel schon erreicht zu haben, mit seiner Kraft in der Richtung auf dasselbe thätig ist. Wenn das Ziel erreicht ist, hat eine Unterscheidung keine Berechtigung mehr. Wollte man den Unterschied der größeren oder geringeren Vollkommenheit, welche eine Sache durch die menschliche Thätigkeit erhält, durch die Worte vollendet und vollkommen ausdrücken, so würde die Bezeichnung als vollendet auf dasjenige anzuwenden sein, was die höchste mögliche oder gewollte Vollkommenheit erhalten hat.

In der Vollkommenheit der Wesen besteht auch ihre Güte; was vollkommen ist, ist zugleich gut. Und wie wir eine natürliche und eine sittliche Vollkommenheit unterscheiden, so gibt es ein natürlich Gutes oder besser Naturgutes und ein sittlich Gutes. Alle Natur ist gut und vollkommen; die freien Wesen aber sind gut, sofern ihre Thätigkeit auf die Erlangung des höchsten Gutes gerichtet ist, wie jede einzelne auf diesen Zweck gehende Thätigkeit eine gute heißt.

* Nach Augustinus besteht die Güte der Wesen in ihrem Sein, in ihrem Gesetzt- und Geordnet-sein und damit in ihrer Einheit, in der Unversehrtheit und Zusammenstimmung aller Theile, im Besondern in modus, species und ordo. Vgl. außer den 83 Quaest. n. 6. 10. 18 darüber De natura boni c. Manich. c. 3—8; 34; 36—38; 41. Haec tria, modus, species et ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis; et haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva, parva bona sunt; ubi nulla, nullum bonum est. De lib. arb. II, 20: Omnem rem, ubi mensuram et numerum et ordinem videris, Deo artifici tribuere non cuncteris. Unde autem ista penitus detraxeris, nihil omnino remanebit. Ebenso De genesi c. Manich. I, c. 21. Alles ist darum auch schön, wie er ausführt De genesi c. M. lib. I. cap. 16. (vgl. c. 21): Fateor me nescire mures et ranae quare creata sint, aut muscae aut vermiculi, video tamen omnia in suo genere pulchra esse, quamvis propter peccata nostra multa nobis videantur adversa: Non enim animalis alicuius corpus et membra considero, ubi non mensuras et numeros et ordinem inveniam ad unitatem concordiae pertinere. Quae omnia unde veniant non intelligo, nisi a summa mensura et numero et ordine, quae in ipsa dei sublimitate incommutabili atque aeterna consistunt.... Et certe omnia animalia aut utilia nobis sunt aut perniciosa aut superflua... Usurpa utilia, cave perniciosa, relinque superflua, in omnibus tamen cum mensuras et numeros et ordinem vides, artficem quaere, nec alium invenies, nisi ubi summa mensura et summus numerus et summus ordo est, i. e. Deum, de quo verissime dictum est, qui omnia in mensura et numero et pondere disposuerit. Si fortasse uberiorem capies fructum, cum deum laudas in humilitate formicae quam cum transis fluvium in alicuius iumenti altitudine. (Vgl. De genes. ad lit. lib. III, c. 14. De duab. anim. c. 4.) In dem 4. Buche De genesi ad literam c. 3 sagt er über die Worte der Schrift: Omnia in mensura et numero

et pondere disposuisti: Mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet et pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahit; vgl. c. 4. 5. Am vollkommensten ist das Universum, De genesi c. M. I, 21: Sane non est negligenter praetereundum, quod dictum est: Ut vidit Deus omnia quae fecit bona valde. Cum enim de singulis ageret, dicebat tantum: Vidit Deus quia bonum est. Cum autem de omnibus diceretur, parum fuit dicere bona, nisi adderetur et valde. Si enim singula opera Dei cum considerantur a prudentibus, inveniuntur habere laudabiles et mensuras et numeros et ordines in suo quaeque genere constituta, qnanto magis omnia simul, id est ipsa universitas, quae istis singulis in unum collatis, completur. Omnis enim pulchritudo, quae partibus constat, multo est laudabilior in toto, quam in parte. Tanta est vis et potentia integritatis et unitatis, ut quae bona sunt, tunc multum etiam placeant, cum in universum aliquid conveniunt atque concurrunt. Universum autem ab unitate nomen accepit. Vgl. De ordine I, c. 2. Die menschliche Seele aber ist gut, so lange sie in der Wahrheit, die Gott ihr mittheilt, lebend, Maaß, Schönheit und Ordnung besitzt, und ebenso sind ihre Thätigkeiten gut, sofern sie Maaß, Schönheit und Ordnung bewahren; vgl. außer De natura boni d. Schr. De ordine (1. u. 2. B. an versch. St.) De beata vita, am Ende. De moribus Manich. c. 6. Contra epist. Manich. qu. voc. fundam. c. 27: Discite, non substantiam malum esse, sed sicut in corpore, commutatione formae in deterius, amitti speciem vel potius minui et foedum dici, quod pulchrum antea dicebatur, et displicere corpus, quod antea placuerat: sic in animo rectae voluntatis decus, quo pie iusteque vivitur, commutata in deterius voluntate depravari: quo peccato effici animam miseram, quae honestate rectae voluntatis beatitatem obtinebat, nulla addita detractave substantia. (Das Böse ist demnach die durch den Mißbrauch der Freiheit bewirkte Aufhebung der Ordnung, deren die Seele sich erfreut durch den Besitz der übernatürlichen Güter, und zugleich eine Störung der natürlichen Vollkommenheit, eine Minderung des Guten, das in dem modus, der species u. dem ordo des Seins besteht, wie der h. Augustinus diese Lehre vom Bösen als Privatio boni an verschiedenen anderen Orten vorträgt.) Der h. Thomas geht in der Lehre vom Guten auf diese von Augustinus gegebenen Bestimmungen zurück, um sie zu begründen und weiter auszuführen. Vgl. Quaestt. disputt. de bono, n. 21. Und Summ. th. I. qu. 5. art. 5.

Gut, im Allgemeinen, ist Alles, was von einem Subjekte als seinen Bedürfnissen entsprechend und seinem Verlangen entgegenkommend erkannt wird, was mit Rücksicht auf diese Bedürfnisse und Wünsche seinen Beifall erhält. Alles, was zu unserem Begehren, das auf die Glückseligkeit gerichtet ist, als demselben Befriedigung verschaffend in Beziehung tritt oder treten kann, fällt unter den Begriff von Gut, — sowohl die objektiven Bedingungen der Erfüllung dieses Strebens oder die Wesen außer uns, sofern sie irgendwie geeignet sind, uns in diesem Streben zu unterstützen und zu fördern, als auch die

subjektiven Bedingungen, Alles, was in unser Wesen gelegt ist, um di Erreichung dieses Zieles zu ermöglichen.

Wo das Gutsein von einem Dinge ausgesagt wird, bezeichnet dieses Urtheil immer die Uebereinstimmung des Gegenstandes mit dem Willen oder die Angemessenheit desselben zu dem Wollen eines Subjektes. Quod est conveniens alicui, est illi bonum. Thomas S. c. Gent. lib. III, c. 3. Omnia, sagt Aug., eo ipso, quo sunt, laudanda sunt, quia eo ipso, quo sunt, bona sunt.

Die geschaffenen Dinge sind gut mit Rücksicht auf den schöpferischen Willen, der sie in's Dasein gerufen, und auf den Zweck, für den sie geordnet sind, als diesem Willen und Zwecke entsprechende und dienende; sofern aber alle Wesen der Sinnenwelt außer dem Menschen für diesen da sind, kommt ihnen Güte zu mit Rücksicht auf den Willen und den Zweck des Menschen, welchem sie dienen können und wirklich dienen.

Umfaßt der Begriff des Guten sonach das ganze Gebiet des Seienden, sofern es ist und geordnet ist, so geht das Gute der freien Geschöpfe als solcher auf die mit dem Gesetze, welches die Thätigkeit in der Richtung auf das Ziel ordnet, übereinstimmenden und die Vollendung und Glückseligkeit des Menschen vermittelnden Handlungen; das in dieser Richtung thätige Subjekt ist zugleich selbst gut, oder das Gutsein wird ebenso von dem Subjekte ausgesagt, dessen Wille das Gute ausführt. Die Prädikate der Handlungen werden zu Prädikaten des handelnden Subjektes.

* Vgl. Thomas S. 1. qu. 5. art. 4. ad 3.: Quilibet habens voluntatem, dicitur bonus, in quantum habet bonam voluntatem: quia per voluntatem utimur omnibus, quae in nobis sunt; unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum, sed qui habet bonam voluntatem: voluntas autem respicit finem, ut obiectum proprium, et sic, quod dicitur, quod Deus est bonus, refertur ad causam finalem.

Gut ist der in der Richtung auf den Zweck, welchen das Gesetz will, Thätige, also dem Willen des Gesetzes oder des höchsten Gesetzgebers entsprechend Handelnde.

Unsere Handlungen sind gut, sofern sie als dem Gesetze entsprechende der Erreichung des Zieles dienen; wir selbst sind gut, wenn wir durch Gehorsam gegen das Gesetz uns für den Besitz des höchsten Gutes befähigen.

Man unterscheidet manchmal das gute Handeln — als Thätigsein des Willens — von der vollbrachten Handlung, dem Produkte der

Thätigkeit und nennt dieses ein sittliches Gut, jenes das Sittlichgute. Das sittliche Gut ist das vollbrachte Gute, das in das objektive Sein übergegangene Gute und das durch die sittliche Thätigkeit Errungene. (Verdienst.) Es sind die Schätze, die wir für den Himmel uns sammeln sollen, Mt. 6, 20.

* Fuchs, Syst. d. christl. Sittenl., Augsb. 1851, sagt S. 105 ff.: „Der enger begrenzte Begriff des sittlichen Gutes bemißt seine Grenze nach der mehr oder minder bestimmten Beziehung zu dem sittlichen Willen. — Die reale Vollendung des Willens, das Werk, das er vollbringt, ist sein Gut. — Das sittlich Gute ist das im inneren, geistigen Willen lebende Gute. Das sittliche Gut aber ist das in's Werk gesetzte, verkörperte, kosmisch gewordene oder dargestellte Gute &c. &c." Vgl. S. 112.

Das Wort wird hier in einem etwas anderen Sinne angewendet, als der ist, welcher gewöhnlich mit demselben verbunden wird, wonach ein sittliches Gut (bonum morale) jedes Gut, jedes Objekt ist, sofern es begehrt wird in Uebereinstimmung mit den (in dem Gesetze gegebenen) Regeln, welchen der Wille des Begehrenden unterworfen ist.

* Werner sagt: Das sittliche Gut sei das Uebersinnliche, auf welches das sittliche Streben gerichtet sei; die diesem Zwecke entsprechenden Handlungen heißen sittlich gute Handlungen. Geschichte d. Moralphilosophie, S. 31—33; vgl. 79—80.

Mit diesem Gebrauch des Wortes hängt eine in neuerer Zeit wieder öfters zur Geltung gekommene Auffassung über das höchste Gut zusammen, welcher aber für die Lehre vom höchsten Gute jegliche Bedeutung abgesprochen werden muß.

Man ist nämlich auf den Begriff des höchsten Gutes zurückgegangen, wie er sich bei den Alten findet, welchen im Allgemeinen als das höchste Gut galt das Höchste, was durch die menschliche Thätigkeit erreicht werden sollte, oder „das durch die sittliche Thätigkeit Hervorgebrachte, insofern es dieselbe auch noch in sich schloß und fortentwickelte". Und so bestimmt man das höchste Gut häufig als die Summe des von dem Einzelnen sowohl als der Gesammtheit im Leben zu verwirklichenden Guten.

Es ist nun keine Frage, daß die Bezeichnung der vollkommenen sittlichen Thätigkeit oder der sittlichen Vollkommenheit als des höchsten Gutes zuläßig ist, wie wir den Zweck dieses Lebens, d. i. denjenigen, welchen dieses Leben erreichen kann und soll, in die dispositio ad finem zu setzen haben. Die Tugend ist nicht nur Mittel, sondern auch Zweck, etwas an sich Begehrenswerthes, vgl. Ps. 1, 2; 18, 8 ff. 31. 1; 111, 1, u. 118, 1, wo glückselig gepriesen werden: „die in Unschuld dahin gehen, und die da wandeln im Gesetze des Herrn." Wir

sind ermahnt, vor Allem zu suchen nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, Mt. 6, 30. Die Liebe ist der Endzweck des Gebotes, I. Tim. 1. 5.

* Simili modo Scriptura vocat beatos omnes illos, qui virtute aliqua praediti sunt, quae ex charitate nascitur vel eam supponit, quamvis mundo talis virtus abiecta videatur. Sic Dominus (Mt. 5) pauperes spiritu et lugentes et mites et iustitiam sitientes et misericordes et mundos corde et pacificos et persecutionem patientes propter iustitiam beatos vocat; non quod hae virtutes aut virtutum actus per se ad hoc sufficientes sint, sed quia ex charitate nascuntur eamque supponunt. — Vocantur autem hi omnes a Spiritu Sancto beati non praecise propter excellentiam illarum virtutum aut charitatis, sicut Stoici ob virtutes humanas hominem beatum esse volebant, sed propter certissimum ordinem et sequelam beatitudinis futurae, quae in charitate tamquam fructus in semine latet et infallibiliter aliquando erumpet. Itaque beati dicuntur non tam propter beatitudinem imperfectam, quam propter beatitudinem perfectam imperfecto modo (nempe in spe, non in re, in semine, non in fructu) habitam et possessam. Qui tamen imperfectus possidendi modus beatitudo imperfecta, non perfecta dicenda est. L. Less. De summo bono, I. c. 9.

Ebenso wollen wir in den Untersuchungen über das höchste Gut immer auch dieselbe Frage, welche die Alten beschäftigte, zur Beantwortung bringen: nämlich was das Höchste sei, das durch die Befolgung des Sittengesetzes zu Stande gebracht werden könne.

Indem wir aber dabei nicht nur behaupten, daß die Vollkommenheit des Lebens, an der wir arbeiten sollen, nicht das vollkommene Leben sei, zu dem wir berufen, daß die Gerechtigkeit, die wir erfüllen, immer unvollkommen und mangelhaft und das Verlangen der Seele nach den höchsten Gütern des Lebens niemals hienieden zur Ruhe komme, sondern zugleich auch nach den Bedingungen fragen, von welchen die Erlangung der sittlichen Vollkommenheit abhängig zu machen ist, nach dem objektiv=realen Grunde, auf welchem das Leben sich zu erbauen und zur Vollkommenheit sich emporzuarbeiten habe, so sind uns gewisse wesentliche Vorfragen zur Erledigung vorgelegt, ehe wir zu der Untersuchung und Darlegung jenes höchsten Gutes, das in der Verwirklichung des Gesetzes im Leben besteht, schreiten können. Diese Fragen müssen der Beschreibung des idealen Lebens vorausgehen, wenn diese überhaupt soll vorgenommen werden können; sie sind so sehr als ihre Voraussetzung nothwendig, daß, wo über sie nicht Antwort gegeben wird oder werden kann, die versuchte Sittengesetzgebung als eines Fundamentes und der Beglaubigung entbehrend ihre Haltlosigkeit und Mangelhaftigkeit überall an den Tag legen wird.

* Vgl. Fuchs a. a. O. S. 106—107: „Der Begriff des höchsten Gutes (ἀγαθὸν ἀκρότατον τέλος τῶν πρακτῶν, summum bonum, finis bonorum) tritt in der Gesch. der Moral unter verschiedenen Gestalten auf. Man versteht, um damit zu beginnen, darunter das, was einem bestimmten Triebe unseres Wesens so volle Befriedigung verschafft. Bei dieser Auffassung gäbe es so viele höchste Güter, als es menschliche Grundtriebe gibt. Das allergrößte vollendete Gut (bonum cumulatum) ist unter dieser Voraussetzung nichts Weiteres, als die Summe aller vollen Befriedigungen oder aller besonderen Güter. Zur realen Möglichkeit dieses Begriffs ist indeß gefordert, daß die verschiedenen Triebe und Bestimmungen des menschlichen Wesens und Lebens sich in einem harmonischen, in sich übereinstimmenden Zustande befinden. — Sonach erscheint das höchste Gut nicht als die höchste Befriedigung eines jeden Triebes, die immer nur auf Kosten der übrigen Triebe geschehen könnte, sondern als harmonische Entwicklung und Erfüllung aller Bestimmungen des menschlichen Wesens, wodurch jeder Trieb und jedes Interesse zwar nicht die möglichst höchste, aber doch die entsprechende und gebührende Befriedigung erhält. In diesem Sinne ist der Begriff des höchsten Gutes gleichbedeutend mit dem der Vollkommenheit oder Lebensharmonie (bonum consummatum). Es kann endlich der Begriff des höchsten Gutes als die Spitze der Güter (supremum bonum) aufgefaßt werden, als dasjenige Gut, das den höchsten Rang einnimmt, auf das alle übrigen Güter bezogen werden, und mit welchem sie keine Vergleichung aushalten. Während alle andern Güter nur relativen Werth besitzen, behauptet dieses einen absoluten Werth und ist schlechthin um seiner selbst willen begehrenswerth."

* Die Wiedereinführung des alten Begriffes des höchsten Gutes wird Schleiermachern verdankt. Besonders in der Abhandlung über „das höchste Gut", v. J. 1827 u. 30; in d. sämmtl. Werken, 3. Abth., 2. B., S. 446 ff. Er will, indem er den Begriff wieder aufnimmt, „den Fehler vermeiden, in den die ältern Schulen verfielen, und um dessentwillen er wahrscheinlich zu seiner vollen Ausbildung nicht gelangen konnte," diesen Begriff bloß auf den einzelnen Menschen zu beziehen und nach dem höchsten Gute des Einzelnen zu fragen, worin es bestehe. Das höchste Gut ist ihm das Ineinandersein von Vernunft und Natur, eine vollkommene Durchdringung der Natur durch die Vernunft, und zwar aller mit der menschlichen im Zusammenhange stehenden Natur. Alles Sein soll in das Bewußtsein aufgenommen und allem Sein das Wesen des Geistes eingebildet werden. Die Vernunftthätigkeiten, außer denen es keine gibt, sind die zwei: die organisirende und die symbolisirende; in diesen sind die vorher genannten aufgenommen. Er betrachtet dann jede derselben, so wie sie in Allen dieselbe und wie sie bei jedem Einzelwesen eine eigenthümliche ist, — nach diesen seinen vier Hauptformen des Handelns den ethischen Stoff vertheilend. Vgl. über seine Lehre Wuttke, Handb. d. chr. Sittenl. I, S. 286 ff. Schmid, a. a. O. S. 617 ff., der es Schleiermacher'n z. Vorwurfe macht, „daß er das höchste Gut bloß im Handeln bestehen lasse, unsere Handlungen also zum zureichenden Grund, zur zureichenden Bedingung des höchsten Gutes mache", welche Bestimmungen „vom christlichen Standpunkte aus modificirt werden müssen." Im Uebrigen stimmt er mit Schl.'s Festsetzung des Begriffes überein, außer daß er das höchste Gut nicht bloß im Handeln erkennt, sondern noch das durch die Willensthätigkeit in das

objektive Sein übergegangene Gute dazu nimmt. Wuttke bezeichnet als das Gute das einer Idee Entsprechende; das Gut sei das Gute, sofern es bewußter Zweck des vernünftigen Geschöpfes sei, und die Verwirklichung dieses Guten durch den freien Willen des vernünftigen Geschöpfes sei das Sittliche, das höchste Gut der vernünftigen Geschöpfe aber ihre vollkommen erreichte vernünftige Vollkommenheit. A. a. O. S. 303—306. Rothe setzt d. Begr. des Guten u. des höchsten Gutes auseinander Ethik I, S. 207 ff., vgl. auch Wuttke a. a. O. S. 295. Nach Trendelenburg, Naturrecht ꝛc. S. 67 ist das höchste Gut die Verwirklichung der sittlichen Idee (der Idee des menschlichen Wesens) in ihrer Ganzheit und ihrer Gliederung; „die Veranstaltungen, welche ihr als Organe untergeordnet sind nennen wir ethische Güter"; Tugenden sind die von den Einzelnen zur Verwirklichung der Idee geübten Thätigkeiten.

* Wenn dieser Begriff des höchsten Gutes, wie Schmid klagt, Chr. Sittenl., herausg. v. Heller, S. 617, in der christlichen Zeit nur dürftig behandelt wurde, so wurde um so weniger die Lehre vom höchsten Gute in dem Sinne, von welchem bisher die Rede war, vernachlässigt; jene Fragen, von welchen die Sittenlehre wesentlich abhängt, und ohne deren Lösung die Behandlung des Begriffes, wie er neulich wieder aufgenommen wurde, eine höchst undankbare Arbeit ist, haben eine so vollkommene Bearbeitung und Durchführung erhalten, wie nur irgend eine der sittlichen Lehren. Aus der Vernachlässigung, welche das höchste Gut nach diesem von Schleiermacher erneuerten Begriffe erfahren hat, konnte irgend ein erheblicher Nachtheil für die ethische Wissenschaft um so weniger erwachsen, als die Sache, zu deren Bezeichnung er verwendet werden soll, ebenso genügend und erschöpfend behandelt werden konnte, als wenn man sie unter dem Gesichtspunkte des höchsten Gutes auffaßte.

* Vor Schleiermacher hat Kant die Lehre vom höchsten Gute zum besonderen Gegenstande seiner Erörterungen gemacht. Er hat diesem Begriffe aber eine andere Richtung und Gestalt gegeben, als derselbe bei den Alten hatte. Es ist ihm das höchste Gut das Höchste, was vernünftig-sinnliche Wesen erwarten können, was sie aber auch erwarten müssen, wenn es ihnen möglich sein soll, der moralischen Gesetzgebung sich zu unterwerfen; es ist ihm die Bedingung der Sittlichkeit für vernünftig-sinnliche Wesen. Dieses höchste Gut des Menschen, dessen wahrer, vollkommener Lebenszustand, besteht darin, daß er vermöge seiner Vernünftigkeit in vollkommener Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze stehe, aber zugleich als sinnliches Wesen vollkommener Glückseligkeit theilhaftig sei; das vollständige höchste Gut für den Menschen ist Tugend in Verbindung mit Glückseligkeit. Die Forderung des höchsten Gutes findet aber ihre Erfüllung nur bei Voraussetzung einer Unsterblichkeit der vernünftigen Persönlichkeit und der Weltregierung eines allweisen, gerechten und allmächtigen Gottes; Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes sind also nothwendige Postulate der praktischen Vernunft. Kritik der praktischen Vernunft. Ausg. v. R. (Lpz. 38) 8. Th. S. 241 ff. Kritik der reinen Vernunft. Ausg. v. R. 2. Th. S. 620 ff. Vgl. oben S. 265. Ueber die Kant'sche Lehre vom höchsten Gute sind zu vgl. C. F. Stäudlin, Geschichte der Moralphilosophie, Hannover 1822. Chr. Fr. Ammon, Handbuch der christl. Sittenlehre, Leipzig 1823 u. AA. Besonders auch P. J. S. Vogel: Ueber das Philosophische und Christliche in der christlichen Moral, Erlangen

1823; 1. Abth. S. 161 ff. Es heißt hier S. 162: „Es ist Dankes werth, daß der Begriff der Alten vom höchsten Gute dem Kantischen entgegengestellt und gegen Mißdeutungen verwahrt worden ist (näml. v. Schleierm. in den Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre), ungeachtet wir seiner erneuerten Aufstellung nicht eben bedurften, da das Resultat der in den vernünftig=sinnlichen Wesen realisirten Gesetzgebung von selbst in die Augen fällt und in der Tugendlehre genügend nachgewiesen wird.“ Es wird zuerst nach dem Sinne gefragt, in welchem vom höchsten Gute bei Kant die Rede, und darauf untersucht, ob das, was Kant dafür erklärt, wirklich das höchste Gut für vernünftig sinnliche Wesen sei, hauptsächlich aber, ob es für diese Wesen die Bedingung der Möglichkeit ihrer Unterwerfung unter das Sittengesetz sei. S. 163. Die Erreichung des höchsten Gutes könne aber von zweierlei Gesichtspunkten aus als Möglichkeitsbedingung angesehen werden, einmal von dem, daß ohne die Gewißheit der Erreichung die unter der Sittengesetzgebung stehenden Wesen die Kraft nicht haben würden, die Uebereinstimmung mit ihr zu erkämpfen; dann aber auch von dem, daß sie ohne diese Gewißheit die Sittengesetzgebung nicht für eine Gesetzgebung der Vernunft erkennen und also auch ihr sich nicht aus Achtung gegen die Vernunft unterwerfen könnten. „Wird die Gewißheit des höchsten Gutes als Möglichkeitsbedingung im ersten Sinne erklärt, so ist die Kant'sche Freiheitslehre damit nicht zu vereinigen.“ S. 164 f. Weit mehr Scheinbares habe das höchste Gut als Möglichkeitsbedingung im anderen Sinn für sich. Aber da das Gebot nicht dahin gehe, in vollkommener Uebereinstimmung zu sein mit dem Gesetze, sondern nur danach zu streben; die Vernunft gebiete uns keine Uebereinstimmung oder Heiligkeit, die wir niemals erreichen können; — so könne der höchste Bestandtheil des höchsten Gutes nicht für die Möglichkeitsbedingung der Unterwerfung unter das Sittengesetz ausgegeben werden. Was den anderen, ergänzenden Bestandtheil betreffe, so könne das Gewissen uns nur ankündigen, daß unsere Glückseligkeit in dem Grade wachsen werde, in dem wir der Heiligkeit näher kommen. . . . Das Gewissen kündige uns, wenn wir sorgfältiger auf seine Aussprüche achten, nur die Würdigkeit der Belohnung oder der Bestrafung an und vollziehe seinen richterlichen Ausspruch selbst, soweit es von ihm abhänge, lohnend durch inneren Frieden und strafend durch innere Pein. . Wenn aber das Gewissen, die richtende Vernunft, nichts weiter ausspreche und vollziehe, wen habe denn die reine Vernunftmoral sonst aufzustellen, der das fehlende ersetzte? Sie erkennt ja keinen anderen Gesetzgeber und Richter als die Vernunft. — Es müsse die Vernunftmoral dieses Postulat aufgeben und mit ihm alle weiteren Postulate, auf welche der Kant'sche Religionsglaube gegründet wurde, so sehr es als wohlthätig, ja als nöthig erkannt werden möchte, einer mit der sittlichen Vollkommenheit gleichen Schritt haltenden Glückseligkeit gewiß zu sein. Die christl. Moral gebe uns diese Gewißheit, aber nicht als Postulat. . . S. 171.

Die verschiedenartigen Ansichten der namhaftesten Philosophen der Neuzeit über das höchste Gut — die Lehren von Kant, J. G. Fichte, Schleiermacher, Hartenstein, Krause und Hegel — sind dargestellt und auseinandergesetzt in der Abhandlung von Dr. E. Müller: Ueber das höchste Gut in der katholischen Ethik, Ztschr. für d. gesammte kathol. Theologie, herausg. v. d. theol. Facultät z. Wien, VIII. Bd., Wien 1860, S. 189 ff.

Wie Gott der Urheber des Naturguten, der Urgrund alles Seins und Lebens ist, so ist er der Grund und die Quelle des freien Guten oder der auf die Vollendung gerichteten und sie herbeiführenden freien Thätigkeit. Er ist dieß als der Schöpfer und Erhalter der Kraft der Thätigkeit und als der erste Beweger dieser Kraft; außerdem aber wirkt er auch auf den Willen des Geschöpfes ein, um ihm die Richtung auf das Ziel seiner Vollendung zu geben, indem er ihn zu sich hinzieht als auf das letzte Ziel seiner Thätigkeit und den diese Thätigkeit zur Erreichung des Zieles ermöglichenden Dingen der sichtbaren Welt jene Beschaffenheit verliehen hat, wodurch sie ihm, d. i. seinem Verlangen Entsprechendes und Dienendes enthalten, oder wodurch sie gut sind.

* Vgl. Thomas S. 1. qu. 44. art. 4, ad 3: Dicendum quod omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcunque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione. Quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem. Und 1. 2. art. 1. qu. 6, c., wo der Satz ausgeführt wird: quod omnia, quae homo appetit, appetat propter ultimum finem. Es heißt hier: Quicquid homo appetit, appetit sub ratione boni: quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis; necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum, quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius; sicut patet tam in his quae fiunt a natura, quam in his quae fiunt ab arte: et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est propter ultimum finem. Ferner: Ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causae secundae moventes, non movent nisi secundum quod moventur a primo movente: unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis. Ueber seine Lehre s. K. Werner, der h. Thomas v. Aquino, II. B. (Regensbg. 1859), S. 392 ff. Vgl. 253 ff. 296 ff.

Alles geschöpfliche Gute ist durch Participation am höchsten Gute, durch Theilnahme an der göttlichen Vollkommenheit. Indem alles Verlangen der Geschöpfe auf das Gut ihrer Vollkommenheit gerichtet ist, können sie dazu nur gelangen, indem sie immer mehr der Vollkommenheit theilhaftig werden, welche Gott aus Liebe des Guten, das er selbst ist, der Welt ohne Aufhören zuströmen läßt; wie das creatürliche Sein eine participatio divini esse ist, so hat es sein Ziel in der volleren Vereinigung mit dem vollkommenen göttlichen Sein. Das gewordene Sein kommt von seiner Unvollkommenheit zur Vollkommenheit durch das vollkommene Sein, von dem es mit dem Sein die Anlage zum Vollkommensein empfangen hat; es wird durch den, der ist, II. Mos. 3, 13—15, der als der Seiende die absolute Vollkommenheit ist; zu

ihm wendet sich alles Sein und Leben zurück, wie es von ihm ausgegangen ist, Offenb. 1, 8.

* Augustinus Confession. Lib. XIII, cap. 4: Perfecto tibi displicet eorum (der Geschöpfe) imperfectio, ut ex te perficiantur et tibi placeant: non autem imperfecto, tanquam et tu eorum perfectione perficiendus sis. Das Unvollkommene setzt ein Vollkommenes voraus, durch welches oder von welchem es selbst ist und zur Vollkommenheit erhoben wird. Nam licet in uno et eodem, quod de imperfecto ad perfectum perducitur, prius sit aliquid imperfectum quam perfectum, sicut prius est puer, quam vir, tamen oportet, quod omne imperfectum a perfecto trahat originem: non enim oritur puer nisi ex viro, nec semen nisi ex animali vel planta. Thomas, Opusc. III. p. 1. c. 20.

Durch die ganze Schöpfung ist die Spur der Gottheit zu finden und ein Wiederschein der göttlichen Vollkommenheit zu erkennen, indem die geschöpfliche Güte zwar nicht die göttliche Vollkommenheit ist, aber als eine Aehnlichkeit der göttlichen Güte und Vollkommenheit erscheint; von dem unendlich Vollkommenen gewirkt weist sie auf diesen als ihren Grund und ihre Quelle zurück.

* Sicut omnia, quae fecit Deus, bona sunt valde, sed non sic bona sunt, quomodo bonus est Deus, qui illa fecit, haec autem facta sunt. Nec ea genuit de se ipso, ut hoc essent, quod ipse est, sed ea fecit de nihilo, ut non essent aequalia nec ei, a quo facta sunt, nec filio eius, per quem facta sunt. Augustinus, De genesi c. Manich. I, c. 2. In allen Geschöpfen ist Aehnlichkeit. Multis modis dici res possunt similes Deo. . . Quae tantummodo sunt, nec tamen vivunt aut sapiunt, non perfecte, sed exigue sunt ad similitudinem eius. . Omnia vero quae vivunt et non sapiunt, paulo amplius participant similitudinem. . Iam porro quae sapiunt, ita illi similitudine proxima sunt, ut in creaturis nihil sit propinquius. Quaest. 83. n. 51. Vgl. n. 21: Esse et nullo deficere bonum est et malum est deficere. At ille, ad quem non esse non pertinet, non est causa deficiendi, id est tendendi ad non esse; quia ut ita dicam essendi causa est. Boni igitur tantummodo causa est, et propterea ipse summum bonum est. Quocirca mali auctor non est, qui omnium quae sunt auctor est, quia intantum sunt, in quantum bona sunt. De natura et grat. cap. 3: Omnia bona quae (homo) habet in formatione, vita, sensibus, mente, a summo deo habet creatore et artifice suo, vitium vero, quod ista naturalia bona contenebrat et infirmat, ut illuminatione et curatione opus habeat, non ab inculpabili artifice contractum est, sed ex originali peccato, quod commissum est libero arbitrio. De lib. arbitr. II, c. 16: Quoquo te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, loquitur tibi, et te in exteriora relabentem, ipsis exteriorum formis intro revocat: ut quidquid te delectat in corpore et per corporeos illicit sensus, videas esse numerosum et quaeras, unde sit, et in te ipsum redeas et intelligas, te id, quod attingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges (Sap. 8), ad quas referas, quaequae pulchra sentis exterius. Intuere coelum et

terram et mare et quaecunque in eis vel desuper fulgent vel deorsum repunt vel volant vel natant: formas habent, quia numeros habent; adime illis haec, nihil erunt. A quo ergo sunt, nisi a quo numerus? quando quidem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse. (Ueber seine Lehre von der Zahl, in welcher er das den Formen aller Dinge zu Grunde Liegende erkennt, vgl. Staudenmaier, Phil. d. Chr., S. 258 ff. 859 f.)

* Thomas S. 1. qu. 45. art. 7. c.: In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio trinitatis per modum imaginis, inquantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens. Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio trinitatis per modum vestigii, inquantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas personas, sicut in causam. Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium: et sic demonstrat personam patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quandam formam et speciem, repraesentat verbum secundum quod forma artificati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repraesentat Spiritum sanctum, inquantum est amor: quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis. Et ideo dicit August. in 6. lib. de Trin. quod vestigium trinitatis invenitur in unaquaque creatura, secundum quod unum aliquid est: et secundum quod aliqua specie formatur, et secundum quod quendam ordinem tenet. Et ad haec etiam reducuntur illa tria, numerus, pondus et mensura, quae ponuntur Sap. 11. Nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Et ad haec tria reducuntur alia tria, quae ponit Aug. (in libr. de nat. boni): modus, species et ordo. Et ea quae ponit in lib. 83 Quaest. n. 18: quod constat, quod discernitur, quod congruit. Constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quaecunque sic dicuntur.

* Vgl. Staudenmaier, „die christliche Dogmatik", III. B. S. 54: „Sagt man, Gott schaffe die Welt nach irgend einer Aehnlichkeit mit ihm, so heißt dieß nichts Anderes, als: Gott bringt die Welt so hervor, daß die Welt als sein Werk die Spuren eines göttlichen Schöpfers an sich trägt. Lassen wir diese vorerst ganz allgemeine Bestimmung in ihre Momente auseinander treten, so werden wir uns dahin aussprechen müssen: Gott setzt die Welt als dasjenige in die Existenz, was auf Gott zurückweist, als auf ein absolutes, allmächtiges, allweises, allgütiges und allheiliges Wesen. Die Welt, als Werk Gottes, wird ferner so beschaffen sein müssen, daß in ihr Einheit, Zweckmäßigkeit, Ordnung, Harmonie und überhaupt jede endliche Vollkommenheit wahrzunehmen ist. Aber die durch Gott gesetzte Einheit, Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit der Welt ist nicht die Einheit, Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit des göttlichen Lebens selber, sondern es ist nur Gott wesentlich, wenn er hervorbringt, das zu Erschaffende nach Einheit, Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit zu schaffen, d. h. diese in dem zu Erschaffenden zu setzen. Endlich wird die von Gott geschaffene

Welt nicht eine böse, sondern ursprünglich nur eine gute Welt sein können. Allein die Güte der Welt ist nicht die Güte der Gottheit. . ."

Gottes Vollkommenheit begreift die Vollkommenheiten aller Geschöpfe in sich; diese haben Alles, was sie sind, von Gott. Er offenbart seine Güte und Vollkommenheit in einer zahllosen Menge von Geschöpfen, damit ihr Bild in dem unermeßlichen Reichthume des Geschaffenen vollkommener erscheine, als dieß in einem einzigen Wesen geschehen könnte. Zugleich läßt er aber die verschiedenen Wesen in verschiedenem Grade an der Vollkommenheit Theil nehmen, welche Verschiedenheit oder Ungleichheit selbst zur Schönheit des Universums beiträgt und die göttliche Weisheit offenbar macht. Thomas in II. Sent. dist. 34. 1. 1. Summ. th. 1. qu. 47. a. 1 u. 2. c. Compend. theol. p. 1. c. 102, wo er sagt: Est enim multitudo rerum et distinctio ab intellectu divino excogitata et instituta in rebus ad hoc, quod diversimode divina bonitas a rebus creatis repraesentetur et eam secundum diversos gradus diversa participarent, ut sic ex ipso diversarum rerum ordine quaedam pulchritudo resultet in rebus, quae divinam sapientiam commendaret. Vgl. das. c. 21. 22. Summ. c. Gent. I. c. 32. 40 u. a. OO. Ueber die Stufen der Vollkommenheit der Wesen S. th. 1. qu. 4. art. 2. ad 3. qu. 77. 2. c. und 1. 2. qu. 3. art. 2. ad 4. Ueber den letzten Zweck der Verherrlichung Gottes, für welchen alle Natur geordnet ist, vgl. L. Lessii De perfectionibus moribusque divinis lib. XIV. De ultimo fine, c. 3—5.

Gott ist der Vollkommene, die absolute Güte, die sich in der Richtung nach Außen als freie Liebe offenbart; die Liebe ist die nach Außen (in ihrer freien Thätigkeit) erscheinende Güte Gottes. I. Joh. 4, 8. 16.

Niemand ist gut, als Gott allein, Mk. 10, 18; Lk. 18, 19. Gott ist nicht nur gut und in eminenter Weise der Gute, sondern er ist allein gut, der einzig Gute. Daß Gott gut sei und seine Güte die Güte aller Wesen außer ihm übertreffe, ist eine Wahrheit, die keiner näheren Begründung bedarf; sie ist mit dem Begriffe Gottes ausgesprochen und mit dem Glauben an Gott nothwendig gegeben, so daß dieses Jeder, der an Gott glaubt, auch von Gott glaubt. Omnes, sagt der h. Augustinus, pro excellentia Dei certatim dimicant. Nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est. Itaque hoc omnes Deum consentiunt esse, quod ceteris rebus omnibus anteponunt. De doctrina christ. lib. 1. c. 7. Das Weitere aber, was in jenem Ausspruche enthalten ist, betreffend, — daß nämlich Gott allein gut sei, — so

haben wir unter Bezugnahme auf das Gesagte zur Erklärung Folgendes zu bemerken. 1) Gott allein kommt die Güte zu, sofern er die Güte ist, aus sich und wesentlich gut ist.

* Deus est, ipsa bonitas, non tantum bonus; sua substantia est sua bonitas. Non participative bonus est, sed essentialiter... Omnino simplex est: igitur ipsum bonum non est aliud quam ipse... Nullum aliud bonum est sua bonitas, propter quod dicitur Marc. 10: Nemo bonus, nisi solus Deus. Thomas, S. c. Gent. I, c. 38; vgl. c. 37: Quod Deus est bonus. Compend. theol. I. 109.

Als wesentlich gut ist Gott nur gut, d. h. es ist nichts Böses in Gott, weder actu noch potentia. „Gott ist Licht, und in ihm ist keine Finsterniß," I. Joh. 1, 5. Er ist ganz Heiligkeit, und seine Güte ist unendlich.

* Augustinus zu Psalm 134, 3: Laudate Dominum, quia bonus Dominus. Breviter uno verbo explicata est laus Domini Dei nostri. Bonus dominus, sed bonus non ut sunt bona quae fecit. Nam fecit Deus omnia bona valde: non tantum bona, sed et valde. Coelum et terram et omnia quae in eis sunt fecit bona et valde bona fecit. Si haec omnia bona fecit, qualis est ille qui fecit? Et tamen cum bona fecerit multoque sit melior qui fecit quam ista quae fecit, non invenies melius quod de illo dicas, nisi quia bonus est dominus, si tamen intelligas proprium bonum a quo sunt caetera bona. Omnia enim bona ipse fecit. Ipse est bonus quem nemo fecit. Ille bono suo bonus est, non aliunde participato bono. Ille a se ipse bono bonus est non adhaerendo alteri bono. Mihi aut adhaerere Deo bonum est, qui non eguit a quo fieret bonus, sed eguerunt illo caetera, ut fierent bona. Vultis audire quo singulariter ille sit bonus? Dominus interrogatus dixit, Nemo bonus nisi solus unus Deus. Hanc singularitatem bonitatis eius et praeterire breviter nolo, et commendare congrue non sufficio... Ineffabili dulcedine teneor cum audio: bonus dominus; consideratisque omnibus et collustratis quae forinsecus video, quoniam ab ipso sunt omnia, etiam cum mihi haec placent, ad illum redeo a quo sunt, ut intelligam, quoniam bonus est Dominus. Rursum cum ad illum quantum possum ingressus fuero, interiorem mihi et superiorem invenio, quia sic bonus est dominus, ut istis non indigeat quo sit bonus. Denique ista non laudo sine illo, illum autem sine istis perfectum, non indigum, incommutabilem, nullius bonum quaerentem quo augeatur, nullius malum timentem, quo minuatur, invenio etc. etc.

2) Als der wesentlich Gute ist Gott der ewig und unwandelbar Gute. Gott ist allein gut, weil er von unwandelbarer Güte ist. Illa vera est aeternitas, quae est vera immortalitas; haec est illa summa incommutabilitas, quam solus Deus habet, qui mutari omnino non potest. Aliud est enim non mutari, cum tamen possit mutari, aliud autem prorsus non posse mutari. Sic ergo dicitur homo bonus, non tamen sicut Deus, de quo dictum est: Nemo

bonus nisi solus Deus, Marc. 10, 18. Augustinus, De natura boni c. M., K. 39. Vgl. De civ. Dei, 12. B.; K. 1. Und Confess. lib. VII, c. 11: Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse; esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id, quod es, non sunt. Id enim vere est, quod incummutabiliter manet. Mihi autem adhaerere Deo bonum est: quia si non manebo in illo, nec in me potero.

3) Weil Gott allein ist, ist er der Grund der Güte der Geschöpfe, die von ihm aus Nichts erschaffen worden sind. Augustinus Confess. XII, 17, De genesi c. Manich. I. c. 2. Dadurch daß Gott als der allein Gute bezeichnet wird, wird den Geschöpfen die Güte nicht abgesprochen. Sie haben eine eigene Güte, wie ein eigenes Sein; aber sie sind gut nur durch die göttliche Güte. Die Dinge sind gut bonitate divina, sicut primo principio exemplari effectivo et finali totius bonitatis; nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum, sagt Thomas, S. th. 1. qu. 6. art. 4, mit dem Beisatze: Et sic est bonitas una omnium et etiam multae bonitates.

Indem sie durch Theilnahme gut sind, besitzen sie nur in beschränktem Maaße Gutes. Sie nehmen in verschiedenem Maaße und Grade am Guten Theil; dieses Gute aber ist nicht die Güte Gottes selbst, sondern eine von ihm hervorgebrachte, die in ihrer Gesammtheit die Güte Gottes nicht zu erreichen oder vollkommen darzustellen vermag. Deus universitate bonus, homo ex parte. Propterea Dominus: Quid me dicis bonum? Quid bonum dicis, cum bonus nemo nisi unus Deus? Bonus enim quid est, nisi plenus bonitatis? Ambros. Expos. Ev. sec. Luc. lib. 8. 65.

4) Im Vergleiche mit Gottes Güte ist die geschöpfliche Güte so gering und schwach, daß sie kaum noch Güte genannt werden kann; sie ist nur ein schwacher Schatten von seiner Güte, wie zu Nichts verschwindend vor dem Glanze seiner Vollkommenheit. Gott ist allein heilig, Offenb. 15, 4. Coeli non sunt mundi in conspectu eius — inter sanctos eius nemo immutabilis, Job 15, 15. Nemo bonus nisi unus deus. Sive quia omnia quae creata sunt, quamvis ea deus fecerit bona valde, creatori tamen comparata, nec bona sunt: cui comparata, nec sunt. Altissime quippe et proprio modo quodam de se ipso dixit: Ego sum qui sum, sicut dictum est: Nemo bonus, nisi unus deus. Quemadmodum de Joanne dictum est: Non erat

ille lumen, cum dominus eum dicat lucernam: sicut discipulis, quibus dixit: Vos estis lumen mundi: nemo accendit lucernam et ponit eam sub modio; sed in comparatione luminis illius, quod est verum lumen illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum, non erat ille lumen. Sive quia ipsi etiam filii comparati sibi ipsis quales in illa perfectione aeterna futuri sunt, ita boni sunt ut adhuc et mali sint. . . . . Ille tamen non solvit, quomodo et isti boni sint et nemo sit bonus nisi unus Deus; unde est ille admonitus qui interrogaverat quid boni faceret, ut illum quaereret, cuius gratia bonus esset, cui bonum esse, hoc est ipsum esse, quia incommutabiliter bonus et non potest omnino malus esse. . . . August. De perfect. iustit. In diesem Sinne erklärt der h. Hieronymus die Worte Mt. 19, 17: Gott allein sei gut; er sagt: Quia Magistrum vocaverat bonum et non Deum vel Dei Filium confessus erat, dixit, quemvis sanctum hominem in comparatione Dei non esse bonum, de quo dicitur Ps. 117, 29; Confitemini Domino, quoniam bonus. Et ideo dicit: Unus est bonus. Ne quis autem putet, in eo quod bonus Deus dicitur, excludi a bonitate Filium Dei, legimus in alio loco, Joann. 10: Pastor bonus ponit animam suam pro ovibus suis. Vgl. Chrysostomus hom. 63 in Matth.: Cum igitur ait: Nemo bonus, non hoc dicit, ut se bonum non esse significet, absit. Non enim dixit: Quid me dicis bonum? Non sum bonus; sed: nemo bonus, id est nullus hominum. Ipse vero cum hoc dicit non homines a bonitate excludit; sed comparatione facta cum Dei bonitate. Quapropter adiicit: nisi solus Deus.

5) Wie die Geschöpfe durch die Güte Gottes sind, so ist Gott das Eine Ziel aller Wesen. Omnia propter semet ipsum operatus est Dominus, Ps. 16, 4. Indem alle Creatur nach Vollkommenheit strebt, verlangt sie nach einer Aehnlichkeit der göttlichen Vollkommenheit und Güte; daher ist die göttliche Güte der Zweck aller Dinge. Thomas, S. th. 1. qu. 44. art. 4.

Die vernünftigen Geschöpfe finden allein in Gott das höchste Gut der Glückseligkeit, indem er sie auf dem Wege des Gesetzes, das seine Güte verkündet, Ps. 24, 8, zur Heiligung führt und zur Theilnahme an dem göttlichen Leben vorbereitet, Joh. 17, 3. 17. u. I. Joh. 3, 2 u. aa. — zu der Gemeinschaft seines Reiches, in welchem Alles seinem Willen unterworfen ist, I. Cor. 15, 28. Gott ist allein der Gute, weil wir allein in seiner Anschauung das vollkommene Le-

ben besitzen werden, wie Augustinus das Wort Christi erklärt: Unus Deus ipse est solus bonus — ob hoc quia nemo eum videt ad luctum et planctum, sed tantum ad salutem et laetitiam veram. De Trinit. I, c. 13.

6) Gott ist darum das Gute alles Guten, indem alles geschöpfliche Gute in Gott, der alle Vollkommenheit originaliter und superabundanter in sich hat, gegründet ist und das Gute der Vollendung nur in ihm gefunden wird. Von ihm kommt jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk. Jak. 1, 17.

* Alles ist gut — die Erde und was auf ihr ist, die Thiere, die Pflanzen, die Gaben des Leibes und der Seele des Menschen. Bonum hoc et bonum illud. Tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes, ita deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Neque enim in his omnibus — diceremus aliud alio melius cum vere iudicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid et aliud alii praeponeremus. Sic amandus Deus non hoc et illud bonum, sed ipsum bonum. Quaerendum enim bonum animae, non cui supervolitet iudicando, sed cui haereat amando. Et quid hoc nisi Deus? Non bonus animus aut bonus angelus aut bonum coelum, sed bonum bonum. . . Nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile bonum. Non minui vel augeri bonum potest, nisi quod ex alio bono bonum est. Ad hoc se igitur animus convertit ut bonus sit, a quo habet ut animus sit. Tunc ergo voluntas naturae congruit ut perficiatur in bono animus, cum illud bonum diligitur conversione voluntatis, unde est et illud, quod non amittitur nec aversione voluntatis etc. Augustinus De Trinit. VIII, 3.

* Quia Deus est ipsa essentia bonitatis, per consequens ipse bonum est omnis boni; unde eo viso omne bonum videtur, secundum quod Dominus dicit Moysi, Exod. 33, 19: Ego ostendam tibi omne bonum. Per consequens igitur eo habito omne bonum habetur, secundum illud Sapient. 7, 11: Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa. Sic igitur in illo finali bono, videndo Deum, habebimus omnium bonorum plenam sufficientiam: unde et fideli servo repromittit Dominus Matth. 24, 47: quod super omnia bona sua constituet eum. Thomas Compend. theol. II. c. 9.

Augustinus und Thomas v. Aquin haben vor allen Anderen die Lehre vom höchsten Gute und dem Wesen des Guten einer gründlichen und ausführlichen Behandlung unterzogen und zu einem principiellen Abschlusse geführt. Thomas Aq. hat, wie Werner bemerkt, in der Verschmelzung der Aristotelischen und Augustinischen Lehre vom höchsten Gute diese Frage zu ihrem wissenschaftlichen Abschlusse gebracht und die mustergiltige Theorie hierüber für alle folgenden Zeiten geliefert, Gesch. d. Moralphil. S. 41; vgl. das. die Lehre des Thomas, S. 41—44.

* Von den kirchlichen Schriftstellern, welche vor Augustinus über das höchste Gut geschrieben haben, sind vorzüglich Lactantius und der h. Ambrosius zu nennen. L. Coel. Lactantius Firmianus handelt in d. 3. Buche der Institutiones divinae (de falsa sapientia) über die Moralphilosophie, K. 7 ff. Es gehört, sagt er, zum Wesen (natura) des höchsten Gutes: primum ut solius hominis sit nec cadat in ullum aliud animal; deinde, ut solius animi nec communicari possit cum corpore; postremo, ut non possit cuiquam sine scientia et virtute contingere. Der Mensch ist geschaffen zur Verehrung und zum Dienste Gottes. Si quis hominem, qui vere sapit, interroget, cuius rei gratia natus sit, respondebit intrepidus ac paratus: colendi se Dei gratia natum, qui nos ideo generavit, ut ei serviamus. Servire autem Deo nihil aliud est, quam bonis operibus tueri et conservare iustitiam... Quid est iustitia nisi pietas? Summum bonum hominis in sola religione est... Equidem sic arbitror, universis animalibus esse datam rationem, sed mutis tantummodo ad vitam tuendam, homini autem ad propagandam. Et quia in homine ipsa ratio perfecta est, sapientia nominatur, quae in hoc eximium facit hominem, quod soli datum est homini intelligere divina. Qua de re Ciceronis vera est sententia. Ex tot, inquit, generibus nullum est animal praeter hominem, quod habeat notitiam aliquam Dei. In d. 12. K. führt L. den Satz aus: Summum bonum, quod beatos facit, non potest esse nisi in ea religione atque doctrina, cui spes immortalitatis adiuncta est. Das höchste Gut ist das unsterbliche Leben. Quod illi (philosophi), sagt er K. 26, poscente natura faciendum esse senserunt, sed tamen neque ipsi facere potuerunt, neque a philosophis fieri posse viderunt, sola haec efficit doctrina coelestis, quae sola sapientia est... Dei fons uberrimus atque plenissimus patet cunctis et hoc coeleste lumen universis oritur, quicunque oculos habent. — Religio de coelo est. Qui vult sapiens ac beatus esse, audiat Dei vocem, discat iustitiam, sacramentum nativitatis suae norit, humana contemnat, divina suscipiat, ut summum illud bonum, ad quod natus est, possit adipisci. Diesen Satz, daß die Religion, die Führerin zur Weisheit, eine Gabe Gottes sei, daß der Mensch, der geschaffen sei, um Gott zu erkennen und zu verehren, zu dieser Erkenntniß und zu einem gottgefälligen Leben nur gelangen könne durch göttliche Belehrung, finden wir auch in den folgenden Büchern immer wider ausgesprochen. Die Philosophie konnte aus sich die Religion und die Weisheit nicht finden. Plato et Pythagoras suspicabantur sapientiam in religione versari, 4. B. 1. K. Plato somniaverat Deum, non cognoverat, 5. B. 16. K. Ohne den Glauben an Gott und die Unsterblichkeit ist keine Tugend möglich; daher das Suchen nach dem höchsten Gute, welches auch in die Tugend gesetzt wird, vergeblich war — quia (philosophi) ignorabant, vel unde oriretur vel quid efficeret. K. 16—19. Die Philosophen konnten darum auch keinen richtigen Tugendbegriff aufstellen — nomen solum retinuerunt, vim vero et effectum et rationem perdiderunt, 6. B. 5. K. Wer in Beziehung auf das höchste Gut, welches Gott ist, im Irrthum sich befindet, wird auch irren in Betreff des Guten, da Gott die Quelle alles Guten ist und die Tugend in der Verehrung Gottes besteht, K. 6. Es kann durch die Beziehung auf Gott eine Tugend sein, was von den Philosophen als Fehler bezeichnet wird, K. 17. Obgleich aber

Lactanz die Lehre der Philosophen überall bekämpft, gibt er ihnen doch das Zeugniß, daß sie überall auch Wahres erkannten nnd gelehrt haben: Docemus, sagt er, nullam sectam fuisse tam deviam nec philosophorum quemquam tam inanem, qui non viderit aliquid ex vero, 7. B. 7. K. Er handelt in diesem Buche von der Vorsehung und dem Zwecke der Welt. Alles sei um des Menschen (nicht der Menschen) willen erschaffen; wozu aber ist der Mensch erschaffen? Haec est summa, hic cardo rerum. Gott schuf den Menschen propter se — ut Deum colat. Der Mensch ist ein coeleste et divinum animal; er ist unsterblich, weil er Gott erkennt. Cum sapientia, quae soli homini data est, nihil aliud sit, quam Dei notitia, apparet, animam non interire neque dissolvi, sed manere in sempiternum, quia Deum, qui sempiternus est, et quaerit et diligit, ipsa cogente natura, sentiens vel unde orta sit vel quo reditura. Mit Uebergehung des anderen, vom Gebrauche des Feuers hergenommenen, führen wir den s. g. moralischen Beweis der Unsterblichkeit des Menschen an, welchen L. in flgg. Worten vorträgt, K. 9 (vgl. K. 10 u. 5. B. 19. K.): Virtus quoque homini soli data magno argumento est, immortales esse animas, quod non erit secundum naturam, si anima exstinguitur. Huic enim praesenti vitae nocet. Nam vita ista terrena, quam communem cum mutis animalibus ducimus et voluptatem, expetit cuius variis fructibus ac suavitatibus delectatur: et dolorem fugit, cuius asperitas naturam viventium acerbis sensibus laedit et ad mortem perducere nititur quae dissoluit animantes. Si ergo virtus et prohibet iis bonis hominem, quae naturaliter appetuntur: et ad sustinenda mala impellit, quae naturaliter fugiuntur, ergo malum est virtus et inimica naturae stultumque iudicari necesse est qui eam sequitur: quoniam se ipse laedit et fugiendo bona praesentia et appetendo aeque mala sine spe fructus amplioris. Nam cum liceat nobis iucundissimis frui voluptatibus, nonne sensu carere videamur si malimus in humilitate, in egestate, in contemptu, in ignominia vivere, aut ne vivere quidem, sed dolere, cruciari et mori? Ex quibus malis nihil amplius assequamur, quo possit voluptas omissa pensari. Si autem virtus malum non est, facitque honeste, quod voluptates vitiosas turpesque contemnit: et fortiter, quod nec dolorem nec mortem timet, ut officium servet: ergo maius aliquod bonum assequatur necesse est, quam sunt illa, quae spernit. At vero morte suscepta quod ulterius, bonum sperari potest, nisi aeternitas? Gott aber ist der Geber der Unsterblichkeit, bes. K. 14. So begegnet uns schon bei Lactanz der moralische Beweis für das Dasein Gottes in derjenigen Form, in welcher er besonders in neuerer Zeit wieder geführt worden ist. S. oben S. 265. Der h. Ambrosius beschäftigt sich mit diesem Gegenstande in d. Schr.: De officiis ministr. Die h. Schrift, aus deren Büchern die Weltweisen ihre vorzüglichsten Lehren schöpften (I, 10, 31; 21, 92. II, 2. 6), weiß von keinem Guten außer dem Sittlich-Guten. Tantus splendor honestatis est, ut vitam beatam efficiant tranquillitas conscientiae et securitas innocentiae. Et ideo sicut exortus sol lunae globum et cetera stellarum abscondit lumina, ita fulgor honestatis ubi vero et incorrupto vibrat decore, cetera, quae putantur bona secundum voluptatem corporis aut secundum saeculum clara et illustria, obumbrat. II, c. 1. Die Tugend ist das einzige und höchste Gut;

aus ihr allein erwächst die Frucht des glückseligen Lebens, welches in der Ewigkeit seine Vollendung findet, in der Vereinigung mit Gott und Christus, worauf all' unser Verlangen gerichtet sein soll. Wir sollen uns auf dieses ewige Leben vorbereiten und der göttlichen Verheißungen würdig zu machen suchen in der gläubigen Hingabe an den göttlichen Willen, der in Christus vollkommen offenbar geworden ist, in der Erneuerung unseres Wesens und Lebens nach dem in Christo erschienenen Bilde vollkommener Tugend. Vgl. II, 2—5: Scriptura divina vitam aeternam in cognitione posuit divinitatis et fructu bonae operationis. . . Nihil bonum Scriptura nisi quod honestum asserit virtutemque in omni rerum statu beatam iudicat, quae neque augeatur bonis corporis vel externis neque minuatur adversis. . . Innocentia et scientia beatos faciunt. . Est beatitudo et in doloribus. . Sicut nulla virtuti decessio beatitudinis per dolorem, ita etiam nulla accessio per voluptatem corporis aut commodorum gratiam. Certum est solum et summum bonum esse virtutem eamque abundare solam ad vitae fructum beatae; nec externis aut corporis bonis, sed virtute sola vitam praestari beatam, per quam vita aeterna acquiritur. Vita enim beata fructus praesentium, vita autem aeterna spes futurorum est. Ueber die Eintheilung des Guten in honestum, utile, decorum, delectabile vgl. besonders I, 9 ff. 46 ff. III, 2 ff. 33. Dazu Thomas S. I. qu. 5. art. 6 u. II, 2. art. 1—3. Das Gute ist das Naturgemäße, das Böse das Naturwidrige, 3. B. 4. K., wo gesagt wird: Cur te potiorem altero iudicas, cum viri christiani sit praeferre sibi alterum, nihil sibi arrogare, nullum sibi honorem assumere, non vindicare meriti sui pretium? Deinde cur non tuum tolerare potius incommodum, quam alienum commodum diripere assuescas? Quid tam adversus naturam, quam non esse contentum eo quod habeas, aliena quaerere, ambire turpiter? Nam si honestas secundum naturam, omnia enim fecit Deus bona valde, turpitudo utique contraria est. Vgl. I, 46 u. auch De vita Abrah. lib. II. c. ult. Außer diesen ist als einer jener Schriftsteller, an welche sich Thomas in den Untersuchungen über das Wesen des Guten und Bösen enge anschließt, hervorzuheben der Areopagite. Vgl. A. Rietter, die Moral des h. Thomas v. A. S. 115—116. Das Gute oder die Güte ist nach ihm die vornehmste Eigenschaft Gottes, ja er ist selbst das substantiell Gute, von welchem sich Gutes in alle Wesen ausgießt. Was ist, kommt aus dem Guten. Es gehört zur Natur des Guten, hervorzubringen und zu erhalten, zur Natur des Bösen aber, zu zerstören und zu vernichten. Nichts von dem, was ist, kommt aus dem Bösen. Was ist, das ist gut. Das Böse, als solches, trägt nichts zum Wesen und zur Entstehung der Dinge bei, sondern es verdirbt oder verschlimmert nur die Substanzen. Wenn man sagt, daß das Böse ja eben dadurch, daß es verschlimmert, Etwas hervorbringe und bewirke, so dient zur Antwort, daß es, insoferne es verdirbt, nicht etwas hervorbringe, sondern eben nur zerstöre und aufhebe. Nur durch das Gute, als etwas Reelles, kann etwas entstehen. Das Böse vermag nur vermittelst des Guten Etwas zu bewirken, da es an sich nichts ist. Durch das Gute erst wird es Etwas und kann sofort auch eine Ursache des Guten sein. Was ist, ist durch dessen Theilnahme am Guten Etwas. . . . . Selbst das, was dem Guten widerstrebt, ist durch das Gute

und kann nur durch dasselbe widerstreben. Was des Guten ganz beraubt ist, war nicht, ist nicht, wird und kann nicht sein. Ohne das Gute gibt es keine Liebe, kein Leben, kein Wesen, kurz gar nichts. Daß also auch aus dem Verderben und der Zerstörung Etwas entsteht, das kommt nicht vom Bösen her, sondern von der Gegenwart eines Restes vom Guten. So ist die Krankheit ein Mangel der Gesundheit, aber nicht eine gänzliche Vernichtung derselben; denn sonst könnte auch die Krankheit nicht mehr sein, sondern es müßte der Tod eintreten. Was gar nicht gut ist, das existirt weder für sich, noch in anderen Dingen. Das Vermischte ist nur wegen des Guten, welches noch in den Dingen ist. Das Gute ist es, was selbst dem des Guten mehr oder weniger Beraubten einen gewissen Bestand verleiht. Denn wenn nichts Gutes wäre, so wäre auch nichts Böses und nichts Gemischtes. Das Gute entspringt nur aus einer und zwar einer ungetheilten Ursache, das Böse aber aus vielen und zwar getheilten Mängeln. Das Böse ist eine gewisse Schwäche und ein Abfall vom Guten. Das Gute ist selbst das Princip und das Ziel alles Bösen, denn Alles, auch das Böse, strebt nach dem Guten. Der Mensch vollbringt das Böse aus Verlangen nach dem Guten und nicht, weil es böse ist 2c. Ueber die Lehre des Pseudo-Dionysius verweisen wir weiter auf das von J. Feßler, Institutiones Patrologiae, Tom. I. (Oenip. 1850), §. 66, p. 196 sqq. und Dr. J. Alzog, Grundriß der Patrologie (Freiburg i. Br. 1866) §. 75, S. 350 ff. Angeführte. Ferner wird häufige Rücksicht genommen auf des römischen Senators Anic. Manl. Severin. B o e t h i u s Abhandlung vom höchsten Gute in der Schrift De consolatione philosophiae (libr. 5). Nachdem im 2. B. die Nichtigkeit und Hinfälligkeit der irdischen Güter betrachtet ist, wird im dritten Buche die Frage nach dem wahren und bleibenden Gute aufgeworfen und beantwortet. Omnis mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen b e a t i t u d i n i s finem nititur pervenire. Id autem est bonum, quo quis adepto, nihil ulterius desiderare queat. Quod quidem est omnium summum bonorum cunctaque intra se bona continens: cui si quid abforet, summum esse non posset, quoniam relinqueretur extrinsecus, quod posset optari: liquet igitur beatitudinem esse s t a t u m b o n o r u m o m n i u m c o n g r e g a t i o n e p e r f e c t u m. Est enim mentibus hominum veri boni n a t u r a l i t e r inserta cupiditas: sed ad falsa devius error abducit. Pros. 2. Vgl. Thomas über diese Definition in S. 1. 2. qu. 3 in mehreren Artikeln. S. auch Plaßmann, d. Moral gemäß der Schule des h. Thomas, S. 144. 178. 196. 242. Zu den angeführten Worten und den folgenden Kapiteln dieses Buches von Boethius ist auf die früheren Ausführungen Augustins über denselben Gegenstand besonders De civ. Dei 8. u. 19. Buch hinzuweisen, da wir darin vielen der von Augustinus a. d. a. O. ausgesprochenen Gedanken wieder begegnen. Wir heben noch einige Sätze der Schrift heraus. In Pros. 10 dess. B. wird gesagt: Omne quod imperfectum esse dicitur, id deminutione perfecti imperfectum esse perhibetur. Quo fit, ut si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquid esse necesse sit. Et enim p e r f e c t i o n e s u b l a t a, u n d e i l l u d, q u o d i m p e r f e c t u m e x s t i t e r i t, n e f i n g i q u i d e m p o t e s t. . . Confitendum est summum Deum summi perfectique boni esse plenissimum. . Veram igitur beatitudinem in summo Deo sitam esse

necesse est.. Deum esse ipsam beatitudinem, necesse est confiteri.. Quoniam beatitudinis adeptione fiunt homines beati, beatitudo vero est ipsa divinitas, divinitatis adeptione fieri beatos, manifestum est.. Omnis igitur beatus deus, sed natura quidem unus, participatione vero nihil prohibet esse quam plurimos.... Omnium expetendorum summa atque causa bonum est. Quod enim neque re neque similitudine ullum in se retinet bonum, id expeti nullo modo potest.. Quo fit, uti summa, cardo atque causa expetendorum omnium bonitas esse iure credatur. Cuius vero causa quid expetitur, id maxime videtur optari.. Bonum ipsum desideratur ab omnibus.. Secure concludere licet, Dei quoque in ipso bono nec usquam alio sitam esse substantiam. In Pros. 11 handelt B. von der Einheit im Seienden und zeigt: omne, quod est, tam diu manere atque subsistere, quamdiu sit unum, sed interire atque dissolvi pariter, atque unum esse destiterit. Einheit und Güte ist dasselbe. Darauf wird, Pros. 12, zur Betrachtung des Einen, Alles zusammenhaltenden und verbindenden Prinzips übergegangen. Hoc quidquid est, quo condita manent atque agitantur, usitato cunctis vocabulo Deum nomino. Per se solum cuncta disponit... per bonum igitur cuncta disponit: si quidem per se regit omnia, quem bonum esse concessimus, et hic est veluti quidam clavus atque gubernaculum, quo mundana machina stabilis atque incorrupta servatur. Est igitur summum bonum, quod regit cuncta fortiter suaviterque disponit. Gott vermag Alles, nur das Böse nicht. Malum igitur nihil est, cum id facere ille non possit, qui nihil non potest.

Die Wahrheit: daß Gott allein der Gute sei, wurde von Christus in der Unterredung mit dem reichen Jünglinge hervorgehoben, da dieser, nach dem Besitze des ewigen Lebens verlangend, um die Erkenntniß des Guten sich an ihn als den guten Lehrer gewandt hatte. Er nahm von den Worten des Jünglings Anlaß, um die Belehrung über den Weg des Guten durch die Hinweisung auf den Grund des Guten zu ergänzen.

* Duo dixerat, bemerkt Calmet ganz richtig, adolescens: alterum per accessionem, Jesum scil. bonum esse; alterum quid boni agendum esset. Utrique respondet Jesus. Man hat keinen Grund zur Annahme, daß der Herr einer beim Jünglinge vorhandenen falschen Vorstellung über des Menschen Vermögen zum Guten habe begegnen wollen, wie Olshausen annimmt. Bibl. Comm. ꝛc. ꝛc. I, S. 733: — „Der bezeichnende Ausdruck, den uns Mt. erhalten hat: τί ἀγαθὸν ποιήσω; verräth die innere Verkehrtheit seines Wesens. Ohne Ahnung vom Guten in seiner wahren Natur setzt er in sich die Möglichkeit und Fähigkeit voraus, irgend ein ἀγαθὸν herauszulangen aus dem Schatze seines Herzens: er frägt bloß nach dem τί. Zu dem bis dahin von ihm geübten und gesammelten Guten will er neue Formen glänzender Gottseligkeit hinzufügen."

Wenn auch Christus durch Hervorhebung dieser obersten sittlichen Wahrheit: daß Gott allein der Gute sei, wirklich vorhandenen Irrthümern in Beziehung auf die Natur des Guten entgegentreten wollte,

so hat man doch einen solchen Irrthum nicht nothwendig bei dem Jüngling selbst vorauszusetzen; Christus gab diese Belehrung, glauben wir, nicht weil jener Jüngling in dem Wahne befangen war, als ob der Mensch das Gute aus sich hervorzubringen vermöge, sondern weil dessen Anrede Gelegenheit bot, mit der Beantwortung seiner Frage nach dem Wege zum Leben oder dem Wege des Guten zugleich die Hinweisung auf den Grund des Guten zu verbinden und eine Lehre vorzutragen, welche mit der Lehre vom Gesetze als dem Wege des Lebens in einem solchen Zusammenhange steht, daß es als fast unmöglich erscheinen muß, daß ein gläubiger Israelite, wie der Jüngling, in Betreff dieses Punktes eine verkehrte Meinung gehegt und Vorstellungen gehuldigt habe, welche mit den Lehren des Gesetzes in direktem Widerspruche sich befanden. Wer sich zum Gesetze bekannte, nicht bloß äußerlich zu ihm sich bekannte, sondern mit der Anhänglichkeit, die wir am Jünglinge wahrgenommen, ihm zugethan war, hatte in Beziehung auf die Natur des Guten gewiß keine abweichenden Ansichten, wenn es auch möglich war, daß diese Lehre nicht das richtige Verständniß von seiner Seite fand, was eine besondere Belehrung hierüber nöthig oder wünschenswerth gemacht hätte. Aber es läßt sich aus Nichts erkennen, daß der Herr ein solches Mißverständniß, das beim Jünglinge obgewaltet, habe berichtigen wollen. Dagegen könnte die Hervorhebung dieser Wahrheit in so fern auf ein Bedürfniß des Jünglings Rücksicht genommen haben, als sie dieselbe für seine Erkenntniß vermittelte, d. h. ihm bestimmter zum Bewußtsein brachte, was die von ihm gläubig erkannte Wahrheit über Grund und Wesen des Guten lehrte, was er aber noch nicht genugsam erfaßt und als bestimmte Glaubenslehre erkannt hatte; der Unterricht hätte ihn nicht tief und weit genug in die Erkenntniß des Gesetzes eingeführt, und das eigene Nachdenken und Forschen wäre nicht zu der Erkenntniß dieser Wahrheit vorgedrungen und dieß vielleicht nicht aus dem Grunde, weil er diese Fragen überhaupt nie sich vorgelegt oder zum Nachdenken darüber niemals sich veranlaßt sah, daher er auch einem Irrthume über diesen Gegenstand zu verfallen nicht in Gefahr kam.

Wir können uns aber ohne eine solche Annahme die von Christus gegebene Erwiederung aus der überausgroßen Wichtigkeit der darin enthaltenen Lehre hinlänglich erklären. Christus trug diese Wahrheit, die im Allgemeinen wenig beachtet und vielfach nicht erkannt wurde, bei dieser Gelegenheit vor, weil die Worte der Anrede des

Jünglings ihm Anlaß dazu gaben, mochte nun dieser selbst mehr oder weniger der Belehrung bedürftig erscheinen.

Es konnte die Gerechtigkeit höchst mangelhaft und sogar die Erkenntniß des Weges der Gerechtigkeit sehr unvollkommen sein, wenn auch in Beziehung auf den Einen Grund des Guten die richtige Erkenntniß vorhanden war.

* Wir können darum auch der Erklärung Werner's, Syst. d. chr. Eth. II, S. 38, Anm., nicht beistimmen: „Uebrigens legt es sich jedem Leser dieser Stelle von selbst nahe, daß der Heiland das ihm beigelegte ἀγαθός auch deßhalb nicht annahm, weil er, die Seele des Jünglings durchschauend, wohl erkannte, daß dieser, seine Gedanken über die Vorstellung eines gesetzesgerechten Lebens kaum erhebend, den ächten Begriff des Guten nicht habe. Da der Jüngling aber auch eben deßhalb Christum und sein sittliches Handeln nicht verstehen konnte, so weist ihn Christus unmittelbar auf Gott hin, um den Abstand zwischen heiliger Güte und zwischen der von groben Verirrungen sich ferne haltenden, aber noch nicht zu den höchsten Strebungen sich erhebenden Rechtlichkeit anschaulich zu machen."

Man hat in neuerer Zeit bei Erklärung unserer Stelle besonders oft den Zusammenhang hervorgehoben, in welchem die Erwiederung auf die Anrede mit der Antwort auf die Frage steht; es wäre dagegen Nichts einzuwenden, wenn man diesen Zusammenhang nicht allzusehr urgirt hätte, um durch Hervorstellung desselben selbstverschuldete Schwierigkeiten zu heben oder einen Ausweg aus denselben zu gewinnen.

Die beiden Wahrheiten: daß Gott das höchste Gut, und daß sein Gesetz der Weg zum Leben sei, hängen in der Art zusammen, daß die letztere in ersterer begründet ist, wie auch das Gesetz auf diese Wahrheit hinweist, um seinen Grund und seine Quelle aufzuzeigen; aber wenn auch der erstere Ausspruch Christi eine Begründung der Lehre vom Gesetze als dem Wege zum Leben enthält, so ist doch zu bemerken, daß darin nicht nur dieß, sondern noch viel mehr enthalten ist, und daß aus Nichts erkannt werden kann, daß die Hinweisung auf den Grund des Guten zum Zwecke gehabt hätte, eine Begründung für die andere Lehre zu geben. Sie erscheinen als zwei besondere Lehren behandelt und nebeneinandergestellt; wenn sie auch in einem Zusammenhange mit einander stehen, so ist doch dieser Zusammenhang nicht berücksichtigt; wir sehen sie nicht in ein solches Verhältniß zu einander gesetzt, daß die eine durch die andere begründet werden sollte.

Wenn aber nach den evangelischen Berichten Christus die beiden Lehren in solcher Weise vortrug, so können wir den Grund, warum sie sich in dieser und nicht in umgekehrter Ordnung vorgetragen fin-

den, leicht erkennen — aus den veranlassenden Worten des Jünglings, an die sich die Erwiederung anschließen wollte.

Die Erwiederung Christi: „Warum nennst du mich gut? Gott allein ist gut,“ enthält eine Verneinung des Gedankens, daß es außer Gott und ohne Gott Gutes gebe (mit nächster Beziehung auf das Sittlich=Gute). Bei der Betrachtung der göttlichen Güte, auf welche der Blick des Jünglings gelenkt wird, verschwindet die Güte der Geschöpfe, die überdieß nur eine von Gott kommende, eine Theilnahme an der Güte Gottes ist, des Ur= und All=Guten, des Guten alles Guten.

In diesem Sinne wird der Gebrauch des Wortes „gut“ in der Anrede des Jünglings verneint. Die Benennung „Guter“ wird allein im Sinne einer göttlichen, nur Gott zukommenden Eigenschaft, angenommen und zugelassen. Wenn Gott allein der Gute genannt werden darf, so war die Anwendung dieses Prädikates auf Jesus auch nur unter der Voraussetzung möglich, daß seine göttliche Natur und Würde erkannt und anerkannt wurde. Christus ist „Guter“ zu nennen in einem anderen und höheren Sinne, als von dem Jünglinge geschehen war, der noch nicht an ihn glaubte. Der Jüngling wurde belehrt, daß er Jesus nicht Guten nennen könne, wenn er nicht gläubig ihn als Gott erkenne.

* So die meisten älteren Erklärer. Nach einigen wollte Christus den Jüngling von der Anhänglichkeit an menschliche Lehren und Satzungen befreien und auf sein, d. i. Gottes Wort als die alleinige Quelle des Heiles hinweisen. Siehe Maldonat, der selbst sich darüber in folgenden Worten ausspricht: Voluit Christus, sciens, eum bono animo de sua salute consulere, eius adiuvare fidem atque perficere eoque interrogando perducere, ut se non tantum magistrum bonum, sed Deum etiam bonum esse crederet; propterea ex eius ore verbum arripuit ut doceret, tantum illi opus esse, ut ea, quae dixerat, bene intelligeret. Vgl. Augustinus contra sermonem Arian. cap. 35. Nec de patre tantum, sed de universa trinitate recte intelligitur dixisse idem filius: Nemo bonus nisi unus Deus: quando eum appellavit magistrum bonum, qui eum nondum intelligebat Deum: Tanquam diceret: Si vocas bonum, intellige Deum, nemo enim bonus nisi unus Deus. Contra Maximinum Arian. c. 23. Quaerebat quippe ille cui hoc respondit dominus, bonum quo fieret beatus: imo ipsam beatitudinem veram, id est vitam desiderabilem aeternam: et interpellaverat tanquam hominem Christum nesciens eum esse etiam Deum. Dixerat enim, Magister bone, quid faciam ut vitam aeternam percipiam? Tunc ait illi, quid me dicis bonum? Nemo bonus nisi unus Deus. Vel sicut legitur apud alium Evangelistam, quod tantum valet: Nemo bonus nisi solus Deus. Tanquam diceret: Recte me appellabis bonum si me noveris Deum, nam quando me nihil aliud, quam hominem putas, quid me dicis bonum? Non te facit bonum, non beatum, nisi bonum immutabile, quod solus est Deus. Siehe auch De Trinit. I, c. 13 gegen

Ende. Thomas v. A., Exposit. in Matth. 19, 17: Sed quare respondet sic? Dicit Hieronymus, quod respondet ad mentem ipsius, qui illam bonitatem commendabat, quae solet esse in homine: quia magis adhaerebant traditionibus hominum quam Dei, sicut supra 15, 6 dicitur: Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras. Ideo reprehendit eum, quia petebat ab eo tanquam ab homine bono, non autem tanquam a Deo.

Nach dieser Belehrung ging Jesus auf das ein und zurück, was der Jüngling zunächst hatte wissen wollen, obwohl er dessen Frage (deren eigentlichen Gedanken er dadurch, daß er ihn nicht berücksichtigte, zurückwies, s. oben S. 8) durch die Gegenfrage: Quid me interrogas de bono? als eine sonderbare bezeichnet hatte. „Um aber, fährt er fort, auf das zurückzukommen, was du mich gefragt hast (welches der Weg zum ewigen Leben sei,) so weißt du, daß dem Menschen das Gesetz gegeben ist, um ihn zum Leben zu führen;" er erklärt damit zugleich, welches der Grund und Sinn seiner Gegenfrage sei.

* Schegg (z. Mt. 19, 17), der die Lesart Quid me dicis bonum? verwirft und sich auf den Versuch, die Worte bei Matth. (Quid me interrog. de bono?) mit Mark. u. Lk. „auszugleichen", nicht einläßt, gibt uns folgende Erklärung der Worte Jesu: „Du fragst mich um das Gute; es gibt nicht mehrerlei Gutes, daß man danach fragen könnte, sondern nur Eines: Halte die Gebote. Der Grund, warum es nicht mehrerlei Gutes gibt, wird schlagend in den Worten dargelegt: weil nur Einer der Gute ist. Gäbe es mehrere Gute, d. i. Götter, dann könnte man von mehrerlei Gutem reden, je nach dem Gotte, dem man besonders gefallen wollte; so aber vereinigt sich Alles im Einen: den Willen Gottes zu thun. Wer ihn erfüllt, thut das Gute, das zur Seligkeit führt." Er beruft sich auf Meyer als Vormann; „die älteren Erklär. sind nicht zu gebrauchen." Man kann nach dem Wege zum ewigen Leben fragen, wie der Jüngling that, ohne damit den Gedanken zu verbinden: ob es mehrere Wege gebe oder nur Einen? Wir möchten uns sogar sehr bedenken, Jemanden, der so frägt, diesen Gedanken unterzuschieben. Trotz dem aber, daß es nur Ein Gutes — nur Einen Weg zum Leben — gibt, erscheint das Gute als ein Mannigfaltiges; das Gesetz enthält eine Summe von Bestimmungen, welche wieder unter sich dem Grade der Wichtigkeit nach verschieden sind. Christus stellte dem Jünglinge auch keineswegs entgegen: es gäbe nicht Mehreres, das nothwendig sei, sondern brachte gerade im Gegentheile dem Jünglinge mehrerlei Gutes, das zu thun sei, in Erinnerung. Aber dieses Verschiedene läßt sich nicht in dem Sinne von einander trennen, daß es zur Gewinnung des verheißenen Lebens nur auf Einiges, auf gewisse besonders wichtige Gebote ankäme, wie der Jüngling glauben zu wollen schien. Indem Christus dieser verkehrten Ansicht entgegentrat, gab er keine nähere Begründung seines Widerspruches; er erklärte diese Unterscheidung in wichtige und weniger wichtige, bei welcher man auf die Beobachtung der letzteren kein Gewicht legen zu dürfen glaubte, für unzulässig und dem Willen des Gesetzes widersprechend; in diesem Widerspruche brachte er dem Jünglinge die Einheit des Gesetzes zum Bewußtsein, soweit es nothwendig war, und wir können

uns nicht denken, wie es entschiedener und kräftiger hätte geschehen können, als in der Abweisung, welche die auf pharisäischem Boden entsprungene Ansicht über die ungleiche Nothwendigkeit der verschiedenen Gebote erhielt, der Fall war. Es ist, sagten wir, die Einheit des Gesetzes hervorgehoben, aber nicht näher begründet, nämlich nicht in der Beantwortung der Frage: Quid boni faciam, ut habeam vitam aeternam? Sie erhielt freilich in den Antworten Jesu ihre volle Begründung, sofern diese nämlich die Belehrung über das höchste Gut enthielten; diese Belehrung, welche an die Anrede: „Guter Meister" anschließt, enthält den Grund für die behauptete Einheit des Gesetzes, ohne Zweifel aber noch viel mehr, als dieses. Etwas Anderes ist die Einheit des Gesetzes und etwas Anderes die Einzigkeit desselben. Es gibt nur Ein Gesetz, nur Einen Weg zum Leben, diese Behauptung ist verschieden von der Lehre, daß das Gesetz Eines sei, ein innerlich zusammenhängendes Ganzes, dessen einzelne Theile nicht von einander losgelöst werden können. Diese Einheit des Gesetzes wird von Christus hervorgehoben, nicht aber die Einzigkeit des Gesetzes, außer sofern die Lehre vom höchsten Gute auch diese Wahrheit in sich schließt. Man scheint die Einzigkeit und die Einheit des Gesetzes mit einander zu verwechseln, wenn man unsere Stelle so erklärt, als ob von jener die Rede sei, während die letztere darin gelehrt wird. Die Frage: Was muß ich Gutes thun, damit ich das ewige Leben erhalte? wurde durch die Gegenfrage: Quid me interr. etc.? für eine „ganz überflüssige" erklärt, nicht, wie Meyer meint, mit Rücksicht auf die vorgetragene Lehre vom höchsten Gute, sondern mit Rücksicht darauf, daß der Jüngling das Gesetz kannte; gleichwohl wurde sie aber vom Herrn beantwortet, indem er nach der auf die Anrede gegebenen Erwiederung wieder auf die Frage zurückging, was durch die Partikel δέ angedeutet ist; diese weist über das unmittelbar Vorhergehende auf ein Früheres zurück, das wieder aufgenommen wird. Nach Meyer u. Schegg muß das „metabatische" δέ dazu dienen, um an den Satz: „Einer ist der Gute", die für den Jüngling wichtige Folgerung anzuknüpfen. Es läßt sich ein solcher Gebrauch des δέ vielleicht oft rechtfertigen; da wir aber nur aus der Betrachtung und Untersuchung des Gedankens und Zusammenhanges der Worte unserer Stelle erkennen können, welche Bedeutung ihm hier zukomme (vgl. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, §. 57, 4 u. 6 mit Anm.), so müssen wir die von Meyer und Schegg gegebene Erklärung desselben zurückweisen, da von der Frage: τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; zu den Worten: εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός, kein Uebergang zu finden ist. Es kann zwar keinen großen Schwierigkeiten unterliegen, einen Zusammenhang der Aussprüche: „Einer ist gut", und: „Halte die Gebote", aufzuzeigen, nämlich einen Zusammenhang unter sich, da beide den Zweck haben, darüber zu belehren, wodurch der Mensch gut und des ewigen Lebens theilhaftig werde; aber es läßt sich kein unmittelbarer Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, d. i. des Ausspruches: „Einer ist gut", mit der Frage des Jünglings und der Gegenfrage Christi: Quid me interrogas de bono? gewinnen. Der Uebergang und die Einleitung, welche das Wort: „Einer ist gut", zu der Antwort bildete, wäre höchst auffallend und schwer erklärbar. Wenn man sich dieß mit J. Müller, d. christl. Lehre v. d. Sünde, I. B. S. 144, etwa so erklären wollte: „Der Fragende erwartete, wie die Form seiner Frage erkennen läßt, von irgend einer einzelnen guten Handlung zu hören,

durch die er das ewige Leben sich erwerben könne. Wenn ihm nun Christus antwortet: τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός, so lenkt er seinen Blick zuerst von dem Einzelnen und Aeußerlichen, was ihm im Sinne lag, und worin er schon Ansehnliches geleistet zu haben meinte, auf das eine und allumfassende Gute, und von dem abstracten Begriff des Guten in neutraler Form auf den persönlichen Gott als den allein Guten, also auf die liebende Gemeinschaft mit ihm als dem Urquell alles Guten und Heiligen für die persönliche Kreatur," so bliebe doch immer ein Zwischenglied zwischen der Frage (und Gegenfrage) und der Antwort stehen, — eben das, worauf der Herr „den Blick des Jünglings zuerst lenken" wollte; dessen Verbindung mit dem Vorhergehenden wäre zwar hergestellt, aber nur durch Vermittlung der Antwort, durch seinen Zusammenhang mit dem Folgenden, auf welches der Nachdruck gelegt wird (— das δέ soll nach J. Müller die Andeutung enthalten, „daß es nicht genug ist dieß zu erkennen, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός, sondern daß es gilt, den eigenen Willen mit dem Willen des εἷς ἀγαθός thatsächlich zu vereinen —). Wir müßten bei der Annahme dieser Erklärung immer noch auffallend finden, daß der Herr den begründenden Gedanken der Antwort vorausgestellt hat, da in diesem Falle die umgekehrte Ordnung der Reden die natürliche gewesen wäre; wir wüßten keinen Grund dafür anzugeben oder ausfindig zu machen, obwohl die nachdrückliche Voranstellung der Worte: „Einer ist der Gute", nicht ohne einen besonderen Grund erfolgt zu sein scheint. Wir suchen uns zu erklären, wie Jesus dazu kam, in dieser Zwischenbemerkung den Jüngling zuerst auf das höchste Gut hinzuweisen und ihm dann erst die gewünschte Antwort zu ertheilen. Da jene der Antwort vorausgehende Hinweisung eine förmliche Verneinung des Gedankens ist: daß anderen Wesen außer Gott die Güte zukomme, vgl. Mk. u. Lk. mit Mt. 19, 17, so glauben wir für diese zurückweisende Rede als Veranlassung voraussetzen zu müssen, daß der Jüngling einen solchen Gedanken vor dem Herrn ausgesprochen habe. Dieß war aber der Fall, indem er ihm in der Anrede das Prädikat „gut" beilegte; aus dieser Anrede erklärt sich die Hinweisung auf den Einen Guten, zu welcher der Uebergang durch die Frage: „Warum nennest du mich gut?" eingeleitet wird. Wir haben, wenn die letzteren Worte in den Text des Matth. nicht aufzunehmen sind und auch das Beiwort ἀγαθέ demselben nicht angehören sollte, Beides zur Ergänzung aus Mk. u. Lk. herbeizuziehen. Wir sind zur Aufnahme oder Anerkennung der Lesart, welche der Text des Mk. u. Lk. bietet, genöthigt, um die Stelle erklären zu können.

Da zugleich aber die Wendung der Rede in εἰ δὲ θέλεις ꝛc. ꝛc. sich sehr gut mit der Frage: τί με ἐρωτᾷς ꝛc. ꝛc. vereinigt, — es hat, wie wir gezeigt, nichts Störendes, daß auf die Frage des Jünglings trotz der „ablehnenden" Gegenfrage dennoch eine Antwort folgt (was Arnoldi beanstandet) — so ist auch kein Grund vorhanden, diese Lesart bei Mt.: τί με ἐρωτᾷς ꝛc. ꝛc., obwohl sie zur Herstellung des Zusammenhanges nicht geradezu gefordert wird, fallen zu lassen, da für deren Beibehaltung überdieß die stärksten Zeugnisse sprechen.

Wir sind um so mehr geneigt, die beiderseitige Lesart festzuhalten (s. oben S. 2 f.), als ihre Ausgleichung nicht mit solchen Schwierigkeiten verbunden ist, wie diejenigen sind, mit welchen die Erklärung der Stelle beim Aufgeben der einen oder der anderen zu kämpfen hat. Wir müssen auch hier wieder die Be-

merkung machen, wie die Berichte der Evangelisten sich gegenseitig ergänzen, voraussetzen und erklären.

Man mag übrigens mit der gegebenen Erklärung der Stelle nicht in Allem einverstanden sein: über den Gedanken, den Christus darin ausspricht, wird kein Zweifel bestehen können; es ist die Wahrheit, daß Gott, wie selbst der unendlich Gute, so der Grund alles Guten, der Grund und das Ziel alles Seins und Lebens sei. Denn von ihm und durch ihn und für ihn ist Alles. Röm. 11, 36.

Indem uns sein Gesetz zum Antheile des ewigen Lebens, zum Besitze des höchsten Gutes, führt, Mt. 19, 17, Lk. 10, 28, stellt es die Hingabe an Gott und das Leben in der Liebe Gottes, als die erste aller Bedingungen vor, als den Weg und zugleich das Ziel der Vollkommenheit. Es ist die Liebe, mit welcher uns Gott zu sich hinzieht, und durch welche er uns zur Theilnahme am göttlichen Leben erhebt; sie ist die vollkommenste Weise der Vereinigung mit Gott, dem Einen Guten, dessen Liebe die Seele mächtig ergreift und zur Thätigkeit in der Richtung auf das höchste Ziel — durch Erfüllung des Gesetzes — erregt und kräftigt. Die vollkommene Erfüllung des Gesetzes, sagt der h. Augustinus (De spirit. et lit. c. 3), kommt nicht zu Stande, außer durch den h. Geist und die Liebe (charitas); durch die Gnade des h. Geistes werde in der Seele des Menschen gewirkt die Freude und Liebe zum höchsten und unveränderlichen Gute, — ut hac sibi velut arrha data gratuiti muneris inardescat inhaerere Creatori et inflammetur accedere ad participationem illius veri luminis, ut ex illo ei bene sit, a quo habet ut sit.

* Ueber die Größe des Gutes der Gnade z. vgl. Thomas S. 1. 2. qu. 113. art. 9. Sie wird genannt das Leben der Seele, die Quelle aller Güter, das Licht und die Weisheit, das Reich Gottes im Inneren des Menschen u. s. w. Bonum, quod ex gratia praerogatur, summum est, inenarrabile, sempiternum atque immensum, pro quo videlicet adipiscendo si dederit homo universam mundi substantiam, si immanissimis corpus suum tradiderit cruciatibus et exposuerit flammis, si sponte se afflixerit ieiuniis, vigiliis, laboribus, frigore, aestu, fame, siti, inopia et nuditate, paene nihil agit. . Laurent. Justinian. Opusc. de contemtu mundi, c. 9. Vgl. auch Scheeben, die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade nach P. Euseb. Nieremberg. Frbg. i. Br. 1862.

* Ueber die Liebe als die vollkommenste Weise, Gott anzuhängen, welche das Gesetz beabsichtigt, siehe Thomas S. c. Gent. lib. III, c. 116. Quia, heißt es hier, intentio divinae legis ad hoc principaliter est, ut homo Deo adhaereat, homo autem potissime adhaeret Deo per amorem, necesse est, quod intentio divinae legis principaliter ordinetur ad amandum. Vgl. S. th. 1. 2. qu. 99. art. 1 ad 2. Jocham a. a. O. I, §. 37—39. 56.

Die Liebe ist das Leben der Seele in Gott und Gottes in der geheiligten Seele, I. Joh. 4, 16; vgl. Joh. 14, 23; Coloss. 3, 3; Phil. 1, 21. Sie ist die Vereinigung mit Gott: Qui adhaeret Deo, unus spiritus est, I. Cor. 6, 17. Durch sie ist das höchste Ziel vom Menschen gewissermaßen schon gefunden, daher sie selbst das Ziel genannt werden kann.

* Sicut Deus est ultimus finis obiectivus, ita unio ad Deum est quasi finis ultimus formalis seu consecutio ultimi finis. Unde quia haec unio in hac vita per charitatem fit, ideo etiam ipsa charitas est finis, ad quem ceterae actiones utilissime referuntur. Suarez, De statu perfectionis lib. I, c. 3. n. 12.

In Gott besitzt die Seele das Leben; sie hat es gefunden in Christus, der das Leben ist und den die Liebe des Vaters zu den Menschen gesandt hat, damit sie durch ihn leben. „Dadurch hat sich Gottes Liebe gegen uns geoffenbart, daß Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt, damit wir durch ihn leben.“ Quod est anima corpori, hoc est animae Christus. Sine anima corpus non vivit, non vivit anima sine Christo. Petr. Chrysol. in Serm. 19. in Evang. So ist die Liebe das wahre Leben, I. Joh. 3, 14: „Wer nicht liebt, bleibt im Tode“, das Leben der Unsterblichkeit, Joh. 3, 16, das zukünftige als schon gegenwärtiges, in dem zeitlichen Leben anfangendes, durch die Gnade auf dem natürlichen Grunde gewirkt, um den Menschen zu dem höheren Ziele, wozu er von Anfang berufen und befähigt, zu führen.

* Die Liebe ist wie die Vereinigung mit Gott so das hienieden anfangende ewige Leben, die Theilnahme am höchsten Gute, das dem Menschen nicht verloren gehen kann — ohne und gegen seinen Willen, wie Aug. hervorhebt De morib. Eccl. cath. c. 6, vgl. De Verbis Dom. sec. Matth. Serm. 13. Indem das jenseitige Leben, zu welchem die Liebe hinstrebt, das höchste Gut genannt werden kann, ist das Handeln, welches aus dem Verlangen nach dem ewigen Leben hervorgeht, im Allgemeinen als ein gutes zu bezeichnen, August. Enarr. in Ps. 120, 5: Noli facere nisi propter vitam aeternam: ideo fac et securus facies; hoc enim mandavit Deus. Si propter solas res humanas et solam vitam istam facis, quod facis, sinistra sola operatur. Si autem habes intentionem ad vitam aeternam, sed surrepit tibi cupiditas vitae temporalis, ut attendas etiam ista, quando facis opus bonum, ut hic tibi aliquid retribuatur, miscet se sinistra operibus dextrae. Hoc vetat Deus.

* Die Liebe ist das Gute, wie Gott die Liebe ist, I. Joh. 4, 16: Deus Charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo, worüber der h. Bernhard bemerkt: Dicitur recte charitas et Deus et Dei donum. Itaque charitas dat charitatem, substantiva accidentalem. Ubi dantem significat, nomen substantiae est, ubi donum, qualitatis. Haec est lex aeterna,

creatrix et gubernatrix universitatis. Si quidem in pondere et mensura et numero per eam facta sunt universa et nihil sine lege relinquitur, cum ipsa quoque lex omnium sine lege non sit, non tamen alia quam se ipsa: qua et se ipsam etsi non creavit, regit tamen. Tr. de diligendo Deo, c. 12. 35.

* Wir führen noch folgende Aussprüche des h. Augustinus in d. Exposit. in Ep. I. Joann. an: Dilectio sola discernit inter filios Dei et diaboli. Signent se omnes signo crucis Christi; respondeant omnes: Amen. Cantent omnes Alleluia; baptizentur omnes, intrent omnes ecclesias, faciant parietes basilicarum, non discernuntur filii Dei a filiis diaboli, nisi in charitate.. Puto istam margaritam esse illam... Mt. 13. Haec est margarita preciosa charitas, sine qua nihil tibi prodest, quodcunque habueris. Quam si solam habeas, sufficiat tibi. — Quia charitate fit, ut cetera bene amentur, ipsa quomodo amanda est? (Tr. 5.) Habere nomen Christi et malus esse potest, id est Christianus vocari et malus esse potest... habere sacramenta ista omnia et malus esse potest: habere autem charitatem et malus esse non potest. Hoc est ergo proprium donum, iste est singularis fons, ad hunc bibendum vos hortatur spiritus Dei, ad se bibendum nos hortatur spiritus Dei. (Tr. 7.) — Dictum est in Psalmo: Perdidisti omnes, qui fornicantur abs te. Et qui sunt, qui fornicantur? Qui discedunt et amant mundum. Tu autem quid? Sequitur et dicit: Mihi autem inhaerere Deo bonum est. Totum bonum meum est Deo inhaerere gratis. (Tr. 9.)

Wie die Liebe eine Uebereinstimmung oder Aehnlichkeit zwischen dem Liebenden und Geliebten zu ihrer Voraussetzung hat und vermöge des Wohlgefallens eine Verähnlichung mit dem Geliebten herbeizuführen die Kraft besitzt, so sieht sich der Liebende vermöge des Wohlgefallens und des Wohlwollens, das der Liebe wesentlich ist, in den Willen des Geliebten einzugehen und sich durch gänzliche Unterwerfung demselben gleichförmig zu machen angetrieben. Das Sinnen und Streben der Liebe ist allezeit dahin gerichtet, Gottes Willen zu erkennen und denselben zur Ausführung zu bringen; was das Gesetz als seinen Willen verkündet, wird von uns erfüllt aus Liebe, aus Erfreutheit und Hingebung des Herzens an den unendlich Guten. Aehnlich, wie es im Siraciden heißt: „Die den Herrn lieben, bewahren seine Wege, und werden seines Gesetzes voll," 2, 17. 18., spricht der Herr: „Wenn ihr mich liebet, so haltet meine Gebote.. Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist's der mich liebt.. Wenn mich Jemand liebt, so wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben.. Wenn ihr meine Gebote haltet, so bleibt ihr in meiner Liebe," Joh. 14, 15. 21. 13; 15, 10. Vgl. I. Joh. 2, 4 ff.; 3, 6. 9 ff.; 5, 3.

* Das neue Gesetz ist ein innerliches, in das Herz gegebenes oder geschrie-

benes, Hebr. 8, 10; 10, 16; Röm. 8, 2, 10. Darin besteht eine Aehnlichkeit mit dem Naturgesetze. Röm. 2, 14, 15. Ueber den Unterschied zwischen beiden spricht sich der h. Thomas S. 1. 2. qu. 106. art. 1. ad 1 mit den Worten aus: Dicendum quod dupliciter est aliquid inditum homini; uno modo pertinens ad naturam humanam, et sic lex naturalis est lex indita homini; alio modo est aliquid inditum homini quasi superadditum per gratiae donum, et hoc modo lex nova est indita homini, non solum indicans, quid sit faciendum, sed etiam adiuvans ad implendum.

* Der Gerechte steht nicht mehr unter dem Gesetze, sondern lebt in dem Gesetze, das er in sich trägt und erfüllt und nicht als ein bloß äußerlich forderndes sich gegenüber hat. Dei enim similis quisque, ipse legem facile implet, quod praecipit, nec erit sub illa, sed cum illa. Is est autem, qui nec capitur temporalibus bonis, nec terretur temporalibus malis. August. in Exposit. quarund. proposition. ex epist. ad Rom.; Vgl. Tract. in Evang. Joann. 3. init. Es ist das Gesetz Christi, in dem er steht, I. Cor. 9. 21, das Gesetz des Geistes, das Leben bewirkende, Röm. 8, 1 ff., welches an die Stelle des Buchstabengesetzes getreten ist. Das Leben des Christen ist deßwegen ein Wandeln im Geiste, Gal. 5, 16. 18, vgl. 13; denn der Geist pflanzt die Liebe in die Seele, Röm. 5, 5; 15, 30; Gal. 5, 22; Col. 1, 8; I. Theff. 1, 6. Der h. Bernhard macht in d. Tractat. de diligendo Deo die Bemerkung: Apte non dicitur: Iusti non habent legem, aut: Iusti sunt sine lege, sed: Iustis non est lex posita (I. Tim. 1. 9), hoc est: non tanquam invitis imposita, sed voluntariis eo liberaliter data, quo suaviter inspirata. Unde et pulchre Dominus: Tollite, ait, iugum meum super vos (Mt. 11, 29), ac si diceret: Non impono invitis, sed vos tollite si vultis; alioquin non requiem, sed laborem invenietis animabus vestris. Cap. 14. n. 37. Mit Beziehung auf den Ausspruch Pauli I. Tim. 1, 9: Lex iusta non est posita, sagt Fr. v. Sales: „Der Gerechte ist kein solcher, wenn nicht darum, weil er die heilige Liebe hat; und hat er diese, so bedarf er nicht durch die Strenge des Gesetzes genöthigt zu werden, weil die Liebe der dringendste Lehrer und Zusprecher für das Herz ist, welches den Gehorsam gegen den Willen und die Absichten des Geliebten besitzt. Die Liebe ist eine Obrigkeit, die ihre Macht ohne Lärmen und Gerichtsdiener ausübt, vermöge dieses wechselseitigen Wohlgefallens, durch welches wir ebenso, wie wir uns in Gott gefallen, auch hinwiederum ihm zu gefallen trachten." Theotimus oder von der Liebe Gottes, übers. v. M. Sintzel, Schaffh. 54, 2. Bd., 8. B. 1. Kap.

Indem aber die Seele in der Thätigkeit der Liebe die Gemeinschaft mit Gott bewahrt und den Willen der göttlichen Liebe in sich herrschen läßt, nähert sie sich immer mehr dem höchsten Ziele der Vollkommenheit, welche in der Gottähnlichkeit besteht. I. Joh. 3, 2.

* Augustinus Enarr. in Ps. 99 z. V. 1: Accedite ad Deum et illuminanimi . . . Dissimilis factus, longe recessisti; similis factus, proxime accedis. Vide quomodo nos vult accedere Dominus, faciens primo similes ut accedamus. Estote, ait, sicut pater vester, qui in coelis est, qui solem suum oriri facit super bonos et malos. In quantum autem in te charitas cres-

cit, efficiens te et revocans te ad similitudinem Dei, pertendit usque ad inimicos, ut sis ei similis, qui facit solem suum oriri non super bonos tantum, sed super bonos et malos, et pluit non super iustos tantum, sed super iustos et iniustos. Quantum accedis ad similitudinem, tantum proficis in charitate et tanto incipis sentire Deum.

* Die Anlage und Befähigung zu der Gottähnlichkeit besitzt der Mensch in der Ebenbildlichkeit und Aehnlichkeit, zu welcher er erschaffen worden, I. Mos. 1, 26; vgl. Coloss. 3. 10; Eph. 4, 24. Wie Thomas v. A. S. I, qu. 93. 4. c. das dreifache Bild unterscheidet: imago creationis, recreationis et similitudinis; das erste bestehe in der natürlichen Anlage des Menschen zur Erkenntniß und Liebe Gottes, das andere in dem habitus oder actus der Liebe oder in der imago per conformitatem gratiae, das dritte in der vollkommenen aktuellen Erkenntniß und Liebe, — et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. Indem der Mensch nach dieser höchsten Gottähnlichkeit und Vollkommenheit hinstrebt, um erfüllt zu werden mit aller Fülle der Gottheit, die in Christus, Gottes vollkommenem Ebenbilde, uns erschienen ist, Eph. 3, 16–20; Coloss. 1, 15; 2, 9; Phil. 2, 5. 6, wird in dem Tugendleben eine immer vollkommenere Entwicklung und Ausgestaltung des verliehenen Bildes gewonnen; das Tugendleben ist eine fortgehende Verwirklichung der Aehnlichkeit oder des göttlichen Ebenbildes, das der Mensch in sich darzustellen berufen ist. Daher die Tugend selbst als Gottähnlichkeit aufgefaßt werden kann. Vgl. Staudenmaier, Dogm. III, S. 481 ff.

Daraus ergibt sich, wie die Vollkommenheit aus der Liebe entspringt und in der Liebe gegeben ist. Die Liebe ist die Vollkommenheit, weil sie das, worin unser letztes Ziel und höchstes Gut zu erkennen, in unseren Besitz gibt, weil sie ferner den Willen zur Thätigkeit nach allen Richtungen und Beziehungen des Lebens, wie sie das Gesetz bestimmt, in Bewegung setzt und in dieser Thätigkeit unterstützt, endlich weil sie alle diese Tugenden und Tugendwerke auf das höchste Ziel hinrichtet und damit, daß sie dieselben in ihren Dienst nimmt, zu wahrhaft und vollkommen guten und verdienstlichen Werken macht.

Die Liebe ist dem Werthe und der Würde nach die erste und höchste aller Tugenden; sie ist zugleich die Mutter und Wurzel aller Tugenden, nicht in dem Sinne, als ob keine Tugenden vorhanden sein könnten, wo die Liebe nicht ist, sondern weil, wo sie ist, aus ihrem Grunde die anderen (moralischen) Tugenden hervorsprossen und, je kräftiger und inniger sie ist, mit einer Art von Nothwendigkeit in's Leben treten; sie ist die Tugend der Tugenden, sofern alle Tugenden ihr Ziel in der Liebe haben und von ihr den Charakter der Vollkommenheit erhalten.

* Die Gebote wollen die Gerechtigkeit herstellen, welche die Liebe, ihre Herr=

scherin, vollendet; die Gerechtigkeit bereitet der Herrschaft der Liebe den Weg, um durch die Liebe selbst für das ewige Leben fruchtbar gemacht zu werden. Worüber z. vgl. Thomas in III Sent. in fin.: Sicut David, egregius Psaltes sono citharae et psalterii spiritum malum a Saul expellebat ut dicitur I Reg. 16 et ursum et leonem interfecit ut dicitur in eodem 17 ita Christus, qui per David significatur, corda nostra quasi psalterium his decem praeceptis percutiens, omnium mortalium peccatorum feras in nobis occidit et virtutes perficit, quibus ad vitam pervenitur, in qua cum Christo vivamus per omnia saecula saeculorum.

Wenn es im Begriffe der Vollkommenheit liegt, daß alle Tugenden vorhanden und keine einzelne ausgeschlossen sei, so ist in Betreff des Verhältnisses der Liebe zu denselben im Besondern zu sagen, daß sie alle durch die Liebe und ihre Verbindung mit der Liebe jenen Werth und jene Vollkommenheit erhalten, vermöge welcher sie wahrhaft gottgefällig sind und für das ewige Leben fruchtbar werden. Der Apostel spricht dieses aus in der berühmten Stelle I. Cor. 13, 1—3. Die Tugenden und guten Werke sind ohne die Liebe Nichts, d. i. werthlos — ipsa est virtus nostra, quia si in illa non fuerimus, nihil prodest, quidquid aliud habuerimus, sagt Aug.; ohne die Liebe haben sie aber auch keinen Bestand und keine Festigkeit, indem allein die Liebe die zu ihrer Uebung und Bewahrung nöthige Kraft und Ausdauer verleiht. In den Leiden und Trübsalen des Lebens vermag der Mensch nur durch die Liebe festzustehen, wie derselbe Apostel schreibt Röm. 8, 35 ff. Wenn darum Jakobus zur Geduld und Ausdauer in den vielen Versuchungen ermahnt und beisetzt: Patientia autem opus perfectum habet: ut sitis perfecti et integri in nullo deficientes, 1, 4, so wird diese Tugend als der Weg und das Mittel der Vollkommenheit gerade darum zu erkennen sein, weil sie mit der Liebe verbunden ist, welche dem Menschen die Kraft beharrlicher Ausdauer verleiht. Charitas patiens est; omnia sustinet. I. Cor. 13, 4. 7. Dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in ordine ad charitatem, in quantum scil. ex abundantia charitatis provenit, quod aliquis patienter toleret adversa. Thomas S. 2. 2. qu. 184. art. 1. ad 3. Die Liebe erzeugt und erhält, fördert und erleichtert alles Tugendleben. Alle Tugenden schmücken die mit Gott vereinigte Seele; sie werden vom Apostel dargestellt als die Eigenschaften der Liebe. I. Cor. 13, 4 ff. Sie ist die Erfüllung und der Zweck des Gesetzes, Röm. 13, 10; I. Tim. 1, 5 — finis, quo perficiantur et consummentur, non consumantur, Aug. in Ps. 31; das Band der Vollkommenheit, Coloss. 3, 14; vgl. Eph. 3, 17.

* Sofern der Mensch in Uebereinstimmung mit dem die Ordnung der Thätigkeit bestimmenden Gesetze sich befindet, wird ihm Gerechtigkeit zugeschrieben. Die Liebe ist es aber, welche die vollkommene Gerechtigkeit schafft, oder in welcher diese selbst besteht; denn sie ist das durch die Gnade erzeugte Leben der Gemeinschaft mit Gott, dessen hl. Wille der Liebe sich in dem geschöpflichen Leben zur Erfüllung bringt, die fortwährende Verwirklichung des göttlichen Gesetzes in der mit Gott verbundenen Seele.

Der Weg zu der Vollkommenheit, nach welcher Alle zu streben aufgefordert werden, Mt. 5, 48; 6, 33, ist der Weg der hl. Liebe, auf welchen den Menschen zu führen die zuvorkommende Gnade und Liebe Gottes dadurch thätig ist, daß sie ihn zum Glauben an die geoffenbarte Wahrheit erregt und durch den Glauben zur Aufnahme der heiligenden Gnade vorbereitet, indem sie in der Seele das Verlangen nach Gott, dessen unendliche Güte ihr vorgeführt ist, erweckt. So geht der Glaube der Liebe voraus; er ist der Anfang, die Grundlage und Wurzel der Rechtfertigung; die Liebe und die Gerechtigkeit haben den Glauben immer zu ihrer nothwendigen Voraussetzung. Daher die h. Schrift lehrt, daß es ohne Glauben unmöglich sei Gott zu gefallen, Hebr. 11, 6. Durch den Glauben werden wir aufbewahrt für eine Seligkeit, welche geoffenbart werden wird in der letzten Zeit, bei der Erscheinung des Herrn, I. Petr. 1, 5. 7. Ubi sana fides non est, non potest esse iustitia; quia iustus ex fide vivit, Gal. 3, 11. Ebenso: ubi charitas non est, non potest esse iustitia. August. De serm. Dom. in m. Wenn aber die Liebe in dem Herzen geflanzt ist, so ist es hinwiederum diese, welche den Willen zur Bewahrung, zur Befestigung und Vervollkommnung der Glaubenserkenntniß, wie zum Leben nach dem Glauben anregt und wie alle übrigen Tugenden, so auch die Tugend des Glaubens auf das letzte Ziel hinrichtet. Es ist der Glaube um Gottes willen und aus Liebe zu Gott. Von diesem Glauben aus Liebe spricht der Apostel I. Cor. 13, 7: Charitas omnia credit; vgl. Gal. 5, 6 mit d. Erklärung v. Windischmann (Erklärung des Br. a. d. Gal., Mainz 1843).

In Gott das höchste Gut erkennend, sehen wir im Glauben den Weg des Guten uns eröffnet, den Weg zum Ziele der Glückseligkeit in der Befolgung des Gesetzes; wir ergreifen im Glauben die ewige Wahrheit, welche uns dargeboten ist, damit sie uns erleuchte und belebe zur guten Thätigkeit, zum thätigen Streben nach dem Ziele der Verähnlichung mit dem Einen Guten, dessen Herrlichkeit wir gesehen in dem Eingebornen voll der Gnade und Wahrheit, Joh. 1, 14.

Die Erkenntniß des Guten, welche die Ordnung des Lebens herbeiführt, ist die **Weisheit**, welche selbst als das höchste Gut des Lebens bezeichnet werden kann, die Führerin zu allen Tugenden und die Quelle alles Glückes, unser wahrer Reichthum, unser höchstes Leben, Weish. 8, 4 ff. 9, 10 ff. u. a. a. OO. „Alle Güter kamen mir zugleich mit ihr und unzählbare Ehren durch ihre Hände; sie ist ein unerschöpflicher Schatz für den Menschen: wer ihn benützt, wird der Freundschaft Gottes theilhaftig," 7, 11. 14. Sie ist besser als alle Kostbarkeiten, und alles Wünschenswerthe kann mit ihr nicht verglichen werden. Sprüchw. 8, 11. Die Weisheit ist die von uns aufgenommene und als das Gesetz des Lebens festgehaltene Wahrheit.

* Aug. De lib. arb. II, c. 9: Num aliam putas esse sapientiam nisi **veritatem, in qua cernitur et tenetur summum bonum?** .. Ut constat, nos beatos esse velle, ita nos constat velle esse sapientes, quia nemo sine sapientia beatus est. Nemo enim beatus est nisi summo bono, quod in ea veritate, quam sapientiam vocamus, cernitur et tenetur.

* Weisheit ist mit Tugend verbunden; sie ist die (im Glauben gewonnene) Erkenntniß der Wahrheit, welche zugleich die Ordnung des Lebens herbeiführt. Es liegt in ihrem Begriffe, nicht bloßes Erkennen zu sein, sondern eine Erkenntniß, welche zugleich durch die Liebe zu dem Erkannten die wahre Ordnung des Lebens herstellt. Die Wahrheit hat die Tendenz, durch den Willen in das Leben überzugehen, das Leben zu gestalten und zu verklären; sie will, aufgenommen in die Erkenntniß, dem Menschen als die alleinige Führerin auf dem Wege des Lebens dienen. Darum heißt es beim Siraciden: „Die Liebe Gottes ist die ehrwürdige Weisheit", 1, 14. Wenn die Weisheit — als die praktische — wesentlich in die Liebe zu dem erkannten Guten, in die Erkenntniß des göttlichen Willens und in die Tugendhaftigkeit überhaupt gesetzt wird, so ist damit keineswegs die Vorstellung verbunden, daß das Thun des Guten mit Nothwendigkeit aus der Erkenntniß folge, oder daß die Tugend und das höchste Gut in dem bloßen Erkennen und Wissen von Gott und der objektivirten Weisheit bestehe.

* „Auf das Praktische hingewendet, erscheint die geschöpfliche **Weisheit** als **Tugend**; aber ihr wahres Wesen, sowie die Summe aller Weisheit ist die **Religion**, in welcher und durch welche der Mensch in das allein rechte, wahre und ewige Verhältniß zu Gott kommt. Religion ist daher der **Mittelpunkt** und das lebendige **Princip** aller Weisheit 2c. Prov. 1, 7. 4, 7. 9, 10. 14, 27. 15, 33; vgl. Ps. 111, 10. Job 28, 28. Daher sehr gut Lactantius: Et in sapientia religio et in religione sapientia, Div. inst. lib. IV, c. 3." Staudenmaier, Phil. d. Chr., S. 39.

Das Leben kommt zu seiner Wahrheit in der Gemeinschaft mit Gott und dem göttlichen Leben oder in der **Religion**, welche der Grund alles wahren und guten Lebens ist; sie ist das freie Eingehen und Festhalten der durch göttliche Thätigkeit gesetzten und fortgeführten Verbindung des Menschen mit Gott, zum Zwecke der

Verherrlichung Gottes und der Beseligung des Menschen. Der Anfang dieser Verbindung ist der Glaube, die Vollendung die Liebe, daher die Religion in der Liebe ihre vollkommenste Verwirklichung findet.

* Ueber den Zusammenhang von Religion, Weisheit und Liebe vgl. Augustinus D. c. D. X, c. 4: Ipse fons nostrae beatitudinis, ipse omnis appetitionis est finis. Hunc eligentes vel potius religentes, amiseramus enim negligentes: hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus, ideo beati, quia illo fine perfecti. . . Hic finis est, adhaerere Deo. . . Quid aliud mandatur, nisi ut ei, quantum potest, commendet diligendum Deum? Hic est Dei cultus, haec vera religio, haec recta pietas, haec tantum Deo debita servitus. Wie Aug. die Religion in die Liebe setzt, ebenso die Weisheit, welche mit Frömmigkeit Eins ist. Hominis sapientia pietas est — nach Job 28. 28. Enchirid. ad Laur. c. 2, (vgl. dazu die Anm. v. Faure) u. c. 3: Fide, spe, charitate colendum Deum. Ferner in d. Briefe an Honoratus De grat. novi Testamenti c. 18: Dixit homini sicut scriptum est: Ecce pietas est sapientia. Porro pietas cultus Dei est, nec colitur ille nisi amando. Summa igitur et vera sapientia est in praecepto illo primo: Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua. Ac per hoc sapientia est charitas Dei nec diffunditur in cordibus nostris, nisi per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Vgl. Quaest. 83. n. 31. De vera rel c. 1 u. 55. I. Retractt. c. 13.

Ueber den Begriff und das Wesen der Religion und die besondere Tugend der Religion s. Thomas Opusc. XVI., C. impugn. rel c. 1. und Sec. sec. qu. 81 in 8 Artikeln; ausführlich handelt darüber Suarez in 1. B. des Opus de virtute et statu religionis. Vgl. H. Klee, Kath. Dogmatik (Generaldogmatik) Kap. 2, 5. 1 ff. Es heißt hier: „Die Religion ist eine Vereinigung Gottes als der Wahrheit mit dem Menschen als erkennenden, Gottes als der Güte mit dem Menschen als wollenden, Gottes als der Weisheit, Heiligkeit und Macht mit dem Menschen als nach Innen und Außen thätigen, und dieß zur Bezeugung der göttlichen, absoluten, und zur Erzeugung der menschlichen, relativen Vollkommenheit.“ Und weiter: „Religion ist der höchste Akt Gottes nach Außen und der höchste Akt des Menschen, Religiosität am Menschen das, was ihn hauptsächlich vom Thiere unterscheidet. Ohne Religion keine ächte, probehaltige Moralität, kein Bestand der gesellschaftlichen Ordnung. Darum ist aber doch die Religion nicht als Mittel für die Ethik und Politik zu betrachten, eben weil sie höher als beide steht, das Höhere aber nicht als Mittel für das Niedrige zu gebrauchen ist.“

Die Religion, im Sinne des Gemeinschaftslebens des Menschen mit Gott, ist das höchste Bedürfniß der menschlichen Seele; der Mensch verlangt nach ihr als dem höchsten Gute. Denn er sieht in ihr den Weg zum höchsten Gute sich erschlossen, — er sieht sich in ihr dieses selbst schon zu seinem Besitze und Genusse dargeboten.

Damit hängt zusammen die Idee vom Reiche Gottes, welche die höchste der sittlichen Ideen und der Mittelpunkt ist, in welchem sie

alle sich sammeln, wie sie auch als der in der h. Schrift gegebene Grundbegriff für die christliche Moral erscheint.

Indem die heilige Liebe des göttlichen Willens sich der Welt offenbart, gibt sie sich als eine solche zu erkennen, welche durch Mittheilung des eigenen Wesens ihre mit Vernunft begabten Geschöpfe zu der Theilnahme an Gottes in sich selbst vollendetem Leben und seiner Seligkeit, und in dem Alle durchherrschenden und erfüllenden Geiste zur Einheit des wahren Lebens ruft und führt. So hat die göttliche Thätigkeit von Anfang an ein Reich heiliger Liebe auf Erden pflanzen und ausbreiten wollen. Im alten Bunde vorbereitet, ist das Reich Gottes in Jesus Christus zu den Menschen gekommen. Dieser führt das Scepter Davids durch alle Zeiten hin, ewig herrschend in dem wiederhergestellten Reiche Israel. Luk. 1, 32. 33. Apg. 1, 3. 6; vgl. Joh. 6, 14. 15; 12, 13 ff. 34. Apg. 2, 34 ff. Sein öffentliches Auftreten wurde verkündet durch den Täufer mit dem Rufe: „Thut Buße: denn das Reich der Himmel ist nahe gekommen.“ Mt. 3, 2. Mk. 1, 4. Und Jesus selbst begann sein Lehramt mit der nämlichen Hinweisung: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes hat sich genaht.“ Mk. 1, 15; vgl. Lk. 17, 21. Seine Predigt, wie die Predigt seiner Apostel, hatte zum Gegenstande dieses Reich. Mt. 4, 17. 23; 9, 35; 10, 7. Es ist innerlich im Menschen, das Leben der Wahrheit und Heiligkeit, die Herrschaft des Glaubens und der Liebe Gottes. Vgl. besonders die Seligpreisungen der Bergpredigt und die Gleichnißreden bei Mt. 13 und 25. (Lk. 17, 21). Daher die Aufforderung Christi: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit“, Mt. 6, 33. Lk. 12, 32 vgl. 33. Das Reich Gottes suchen heißt aber: suchen und streben nach der Gemeinschaft mit Gott, nach jener Gemeinschaft, in welcher das Diesseits und das Jenseits unter sich verbunden und vereinigt sind, nach der Vollendung und Beseligung, welche in der Liebe Gottes erreicht und gefunden wird (vgl. Jak. 2, 5.). Das Reich Gottes kommt nicht erst durch die menschliche Thätigkeit zu Stande; es besteht für sich und unabhängig von den Menschen, die in dasselbe gerufen werden, in dasselbe eingehen sollen, es zu sehen bekommen, als Erbtheil es empfangen u. s. w. Es ist eine göttliche Schöpfung, Ausfluß und Geschenk der freien göttlichen Liebe; „Gott der Vater hat uns errettet aus der Gewalt der Finsterniß und versetzt in das Reich des Sohnes seiner Liebe“, Col. 1, 13. Christus lehrt uns beten: Dein Reich komme, Mt. 6, 10; Lk. 11, 2. Wir sollen bitten, daß das von

ihm gegründete Reich immer mehr sich befestige, entwickle und ausbreite und seiner Vollendung entgegengehe. Vgl. I Cor. 15, 24 f. Aber seine Erlangung wird auf der andern Seite einzig nur von der freien Thätigkeit des der Gnade Gottes theilhaftig Gewordenen (vgl. Joh. 3. 5) abhängig gemacht, Mt. 7, 21, vgl. Mt. 25 über die Bedingungen der Aufnahme in's Reich aus der Beschreibung des Gerichts u. a. O.; ja es wird als die sich vollendende religiöse Sittlichkeit selbst beschrieben. So schreibt der Apostel, Röm. 14, 17: „Das Reich Gottes ist nicht Speise und Trank, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste.“ Vgl. Eph. 1, 3 ff.

Das in Christus offenbar gewordene, in ihm selbst dargestellte Gesetz wird in der Idee des göttlichen Reiches als das in immerwährender und immer vollerer Verwirklichung begriffene, mithin als das wirkliche Lebensgesetz, welches es nach dem Willen Gottes in Christus werden soll, den Menschen nahe gelegt. Die Aufforderung zum Eintritte in dieses Reich, welche durch das ganze Evangelium hindurch an die Welt ergeht, ist darum Eins mit der Aufforderung zur Aufnahme des Gesetzes der Liebe, vgl. Mt. 11, 28 f.

* Das Reich Gottes des Diesseits ist die wahre Religion in ihrer lebendigen Wirklichkeit, das durch die Gnade und Wahrheit Christi geheiligte Leben, die Herrschaft Gottes und seines Willens im Menschen durch die Liebe, welche, wie ihr wesentlich ist, Einheit und Ordnung zu wirken, die Einzelnen zu einer großen Gemeinschaft unter sich verbindet; wie die Einheit und Ordnung des individuellen, erwächst aus der Liebe die große Einheit und Ordnung des allgemeinen Lebens. In der Thätigkeit zur Verwirklichung des höchsten Gutes seines Lebens arbeitet der Einzelne immer zugleich an der Verwirklichung des höchsten Gutes der Menschheit oder der Gesammtheit der Berufenen, an der Verwirklichung und Darstellung der Idee der großen Gemeinschaft der Auserwählten oder der Idee des Reiches im weiteren Sinne. Die Idee des Einzelnen ist die Idee von ihm als einem Gliede der Gesammtheit, als einem organischen Theile der großen Gemeinschaft, deren Ordnung durch die Liebe, das Gesetz des göttlichen Reiches, herbeigeführt wird.

Die Liebe erhält den Menschen in fortwährender Thätigkeit in der Richtung auf das Ziel, mit welchem sie ihn in Verbindung setzt; wie sie dadurch die Ordnung des inneren und äußeren Lebens herstellt, — der h. Augustinus bestimmt die Tugend geradezu als die Ordnung der Liebe, nach Cant. Cant. 2, 4, d. c. D. XV. 22, — wird durch ihre Thätigkeit fortschreitend der göttliche Gedanke verwirklicht und zur Darstellung gebracht, dessen Vollziehung durch das Gesetz des Gewissens gefordert wird.

Das in die Natur des Menschen gelegte Gesetz ist das Gesetz

des Guten dadurch, daß es das Ziel des Lebens in der Hingabe an den Einen Guten zu suchen lehrt, und die Verbindung und Gemeinschaft mit Gott als die erste und höchste aller Forderungen und als die Bedingung alles Glückes und Heiles vorhält. Dieses Gesetz treibt den Menschen mit der höheren Macht, die es besitzt, zum Eingehen und Festhalten der Lebensgemeinschaft, zu welcher ihm Gottes herablassende Liebe in der Religion erheben will; das Gewissen (das gesetzgebende und richtende) erhebt im Innern unablässig seine ernsten Rufe: das verlorene Leben wieder zu suchen, in dem Leben der Religion zu arbeiten an der Gewinnung des höchsten Gutes, ihre göttliche Lehre als das Gesetz aufzunehmen, wonach alles Leben zu ordnen. Wenn die Vernunft zur Erkenntniß Gottes als des höchsten Gutes gelangt, wenn sie erkennt, daß der Mensch nur im Gehorsam gegen Gottes Willen das Ziel der Vollendung erreichen könne, so hat sie in Betreff der weitern Frage, welches der Wille Gottes mit dem Menschen sei, um Belehrung an die geoffenbarte Religion sich zu wenden, nicht allein um an ihr eine sichere Führerin bei dem Forschen über das natürlich erkennbare Gesetz zu besitzen, sondern auch um das Ziel, zu welchem die freie Liebe Gottes den Menschen berufen, zu erkennen; in der Religion theilt Gott dem Menschen sein Licht und seine Wahrheit mit, um ihn durch die Liebe mit sich zu verbinden und zur Erreichung des Zieles der Gemeinschaft in seinem ewigen Reiche zu befähigen und zu kräftigen.

Wie die Idee der Vollkommenheit ihren Inhalt allein aus der Idee Gottes des absoluten Geistes erhält, so findet sie ihre Verwirklichung allein in dem religiösen Leben. Wir kommen zum Begriffe der Vollkommenheit und zur Erkenntniß des Wesens des Guten nur durch die Erkenntniß Gottes, des höchsten Gutes; diese Erkenntniß führt aber zu der anderen oder schließt die andere in sich, daß das Gute, die Vollkommenheit und Glückseligkeit des Lebens nicht gefunden werden könne, außer in dem mit Gott vereinigten Leben oder in der Religion, in welcher Gottes Liebe den Menschen zum göttlichen Gemeinschaftsleben erhebt.

Das Gute wird nur aus Gott erkannt und das höchste Gut des Menschen nur im religiösen Leben gefunden. Worüber August. außer an den schon angeführten Orten noch besonders in den ersten Kapiteln des Buches De moribus Ecclesiae cath. handelt. Gott ist, wie man sagt, das Ideal- und Realprincip des Guten.

* Die Lehre vom höchsten Gute bildet die Grundlage für die Wissenschaft

vom sittlichen Leben. Es kann die Ordnung des Lebens nicht gefunden und festgestellt werden, wo nicht die Fragen über den Grund und das letzte Ziel des Lebens, — über das vollkommen Gute, aus welchem alles Gute abzuleiten, und auf welches alle Thätigkeit, um eine gute zu sein, zu beziehen ist, — eine genügende Beantwortung gefunden haben. Die principielle Bedeutung der Frage über das höchste Gut wurde von jeher anerkannt. Facit Lucius noster prudenter, sagt Cicero in d. 5. B. der Schrift De finibus bonorum et malorum, c. 6., qui audire de summo bono potissimum velit. Hoc enim constituto in philosophia constituta sunt omnia . . . Summum bonum si ignoretur, vivendi rationem ignorari necesse est. Ex quo tantus error consequitur, ut quem in portum se recipiant, scire non possint. Cognitis autem rerum finibus, quum intelligitur, quod sit et bonorum extremum et malorum, inventa et vitae via est conformatioque omnium officiorum. Diesen Gegenstand bezeichnet daher Lactanz als das summum et principale, in quo sapientiae cardo versatur. Augustinus bemerkt d. c. D. XIX. c. 1: De finibus bonorum et malorum multa et multipliciter inter se philosophi disputarunt. Quam quaestionem maxima intentione versantes invenire conati sunt, quid efficiat hominem beatum. Illud enim est finis boni nostri, propter quod appetenda sunt cetera, ipsum autem propter se ipsum. Finem ergo boni nunc dicimus, non quo consummatur, ut non sit, sed quo perficiatur, ut plenum sit, et finem mali, non quo esse desinat, sed quousque nocendo perducat. Fines itaque isti sunt summum bonum et summum malum. — Nulla est causa philosophandi, nisi finis boni. Die alte Philosophie gab auf die Frage: welches Gut als dasjenige zu erkennen sei, in welchem der Mensch das Ziel seiner Vollendung zu suchen habe, die verschiedensten, sich widersprechenden Antworten; sie suchte dasselbe fast durchgehends in dem Geschöpflichen und dem zeitlichen Erdenleben, nicht in Gott und der Unsterblichkeit, wozu sie um so weniger gelangen konnte, je schwerer es ihr ward, über Gott und sein Verhältniß zur Welt, über die Natur des Geistes und sein Verhältniß zur Materie die richtigen Vorstellungen zu gewinnen und festzuhalten. Wiewohl das natürliche Verlangen der Seele das unsterbliche Leben als dasjenige bezeichnet, in welchem allein die wahre Glückseligkeit erreicht werden kann, so gelang es doch der natürlichen Vernunft nur selten, die Lehre von der Unsterblichkeit zu begründen; wenn sie aber auch dieses konnte, so mußte ihr immer das Ziel der Unsterblichkeit, zu welchem der Mensch berufen ist, verborgen bleiben, wie Augustinus De Trinit. lib. XIII, c. 8 u. 9 bemerkt: Nullo modo esse poterit vita veraciter beata, nisi fuerit sempiterna. Hanc utrum capiat humana natura, quam tamen desiderabilem confitetur, non parva quaestio est. Sed si fides adsit — nulla quaestio est. Humanis quippe argumentationibus haec invenire conantes, vix pauci magno praediti ingenio, abundantes otio doctrinisque subtilissimis eruditi, ad indagandam solius animae immortalitatem pervenire potuerunt. Cui tamen animae beatam vitam non invenerunt stabilem, id est veram.

* Die alte Philosophie setzte im Allgemeinen das Wesen des Guten in die Natur=Angemessenheit — *ὁμολογουμένως ζῆν τῇ φύσει* oder *τῷ λόγῳ καὶ τῇ φύσει*. Worüber der heilige Augustinus die Bemerkung macht

(contra Julian. Pelag. l. IV, c. 3): Non absurde virtus definita est ab eis, qui dixerunt: Virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus. Verum dixerunt; sed quid sit consentaneum liberandae ac beatificandae naturae mortalium, nescierunt. Am höchsten ausgebildet erscheint die Lehre vom Guten bei Plato, dem großen Schüler des Sokrates, dem größten Denker, der alles Vortreffliche, was in früherer Zeit geleistet wurde, in sich aufnahm und zugleich weiter fortbildete. Homo venerabili et sancta doctrina Plato, cum in aliis paene rebus ceteros omnes philosophos vicit, tum vero in definiendo summo hominis bono se ipsum quoque superavit, L. Vives zu August. de civ. Dei, VIII, c. 9. Das höchste Ziel des Menschen ist die Verähnlichung mit Gott, ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, es ist das Ziel der Liebe, mit welcher er nach dem ewig Schönen und Guten verlangt. Gott ist das höchste Gute; er ist die Idee des Guten, die Wahrheit und die Norm alles Seins und Lebens; nicht der Mensch, wie die Sophisten sagten, sondern Gott ist das Maaß aller Dinge. Das menschliche Gute, die Ordnung und Schönheit der Seele ist die Verwirklichung oder nachbildliche Darstellung der Ideen als der ewigen Urbilder im Leben.

Wir verweisen auf die vielen älteren und neueren Darstellungen und Beurtheilungen der platonischen Ethik; auch z. vgl. die Abhandlung von Ehrlich über die ethischen Theorien der Gegenwart, in d. Ztschr. für die gesammte kath. Theol., herausg. v. d. theol. Facultät z. Wien, 2. Bd. 1. H. Wien 1851. Während es schon solche gab, welche behaupten wollten, daß die platonische Philosophie die christliche Lehre von der Gottähnlichkeit anticipirt, wurde besonders in älterer Zeit öfters die Ansicht ausgesprochen, daß Plato diese erhabensten Ideen aus den Offenbarungsschriften geschöpft habe; so sagt Origenes, De Principiis lib. III, c. 6, n. 1: Summum bonum, ad quod natura rationabilis universa festinat, quod etiam finis omnium dicitur, a quamplurimis etiam philosophorum hoc modo terminatur, quia summum bonum sit, prout possibile est, similem fieri Deo. Sed hoc non tam ipsorum inventum, quam ex divinis libris ab eis assumtum puto. Vgl. Clemens v. Alex. Strom. II, 19: Plato philosophus finem ponens beatitudinis, dicit eam esse Deo assimilationem, sive cum legis decreto concurrens — sive etiam doctus ab aliquibus, quae tunc erant, divinis eloquiis, ut qui doctrinae siti semper teneretur. (Nach Deut. 13. 4.) Assimilationem enim Lex nominat consectationem. Talis autem consectatio, quoad fieri potest, assimilat. Zu den Ersteren scheint auch Chr. Fr. Schmid zu gehören, welcher in der Christl. Sittenlehre (Herausg. v. Heller), S. 418—419, sich hierüber mit den Worten äußert: „Die von Gott ausgehenden Formeln sind verschiedener Art. Die allgemeinste ist: unterwirf dich deinem Gott mit unbedingtem Gehorsam. Tiefer geht Augustinus: suche dein höchstes Gut in Gott. Damit ist nicht bloß eine Unterwerfung gefordert, sondern zugleich die innigste Gemeinschaft begründet, sofern der Mensch in Gott sein höchstes Ziel, seine Ruhe findet. Beides vereinigt sich sowohl in dem, was Plato aushebt, und was dann auch in biblischen Modificationen auftrat: Streben nach Verähnlichung mit Gott, ὁμ. τ. θ. κ. τὸ δυν. Hier ist Gott die höchste Norm, nicht im Sinne bloßer Auctorität, sondern im Sinne des Urbildes, dem wir uns gleichzugestalten haben, das also nicht außerhalb unseres Wesens bleiben,

sondern gerade in demselben ausgeprägt werden soll, damit das Subjekt Ruhe und Befriedigung finde."

Wir haben nach diesen Ausführungen über das Wesen des Guten noch Einiges über die im irdisch-menschlichen Leben erscheinende und zu erreichende Vollkommenheit zu sagen, die nicht sowohl Vollkommenheit, als vielmehr Streben und Ringen nach der Vollkommenheit des Lebens in der Ewigkeit zu nennen ist.

Dieß ist die Vollkommenheit der comprehensio nach Philipp 3, 12: — Non quod iam acceperim aut iam perfectus sim, sequor autem, si quo modo comprehendam. Ueber die comprehensio s. Thomas Comp. theol. II., c. 9 und De perf. vit. spir. c. 4. In dem Streben nach dieser Vollkommenheit durch den Wandel in der Wahrheit, durch reichliche Vollbringung des Guten besteht die Vollkommenheit, zu der die Christen von dem Apostel an verschiedenen Orten, z. B. II. Cor. 13, 11, aufgefordert werden; sie ist darum immer Unvollkommenheit. Vgl. August. De verb. Apost. Serm. 14: Adhuc sequor ad palmam supernae vocationis Dei in Christo Jesu, adhuc sequor, adhuc proficio, adhuc ambulo... Quid est ambulare? Breviter dico: proficere.. Semper profice, noli in via remanere, noli retro redire. Remanet, qui non proficit.

* Die Erlangung der Vollkommenheit wird aber bedingt durch die Sehnsucht und das Verlangen der Liebe; durch sie wird die Seele zur Aufnahme des höchsten Gutes befähigt: desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati, Thomas I, qu. 12. art. 6. c. Wie Augustinus mit Beziehung auf die angeführten Worte des Apostels bemerkt, Expos. in Ep. I. Joann. tr. 4: Tota vita Christiani boni sanctum desiderium est. Quod autem desideras, nondum vides, sed desiderando capax efficeris, ut cum venerit quod videas implearis. Sicuti enim si velles implere aliquem sinum et nosti quam magnum est, quod dabitur, extendis sinum.. extendendo facis capaciorem: sic Deus differendo extendit desiderium, desiderando extendit animum, extendendo facit capacem. Desideremus ergo fratres, quia implendi sumus. Videte Paulum extendentem sinum, ut possit capere quod venturum est, ait: non quia iam perfectus sim fratres, ego me non arbitror comprehendisse. Quid ergo agis in hac vita, si nondum apprehendisti? Unum autem, quae retro oblitus, in ea quae sunt ante extentus, secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis... Haec est vita nostra ut desiderando exerceamur; vgl. z. Ps. 148, 1, wo er sagt: Qui non gemit peregrinus, non gaudebit civis, quia desiderium non est in illo.

* Sehr schön findet sich dieser Gedanke ausgesprochen im 254. Briefe des h. Bernhard: de bono in melius semper proficere, wo er schreibt: Vera virtus finem nescit, tempore non clauditur... Nunquam iustus arbitratur se comprehendisse (Phil. 3, 13); nunquam dicit satis est, sed semper esurit sitit-

que iustitiam ... Sempiterna iusti esuries sempiternam meretur refectionem ... Indefessum proficiendi studium et iugis conatus ad perfectionem perfectio reputatur. Die Vollkommenheit besteht im Fortschreiten zur Vollkommenheit. Quod si studere perfectioni, esse perfectum est, profecto nolle proficere, deficere est. Es gibt hienieden nur eine imperfecta perfectio, — es gibt keinen Vollkommenen, der nicht vollkommener zu werden verlangte, sagt derselbe Lehrer (mit Beziehung auf Phil. 3) in Serm. 10. in Ps. Qui habitat, u. Epist. 34. ad Drag. Mon.

* Die Vollkommenheit besteht nach Albert d. Gr. darin, daß die Seele mit allen ihren Kräften ganz Gott hingegeben und auf das göttliche Leben hingerichtet sei — ut unus fiat spiritus cum eo et nihil meminerit nisi Deum, nihil sentiat vel intelligat nisi Deum et omnes affectiones in amoris gaudio unitae in sola conditoris fruitione suaviter requiescant. Imago enim Dei in his tribus potentiis in anima expressa consistit, videl. ratione, memoria et voluntate. Et quamdiu illae ex toto Deo impressae non sunt, non est anima deiformis iuxta primariam animae creationem. Forma nempe animae Deus est, cui debet imprimi, sicut cera sigillo et signatum signo signatur. Die Vollkommenheit dieses Lebens ist eine nur unvollkommene Theilnahme an den Gütern des vollkommenen Lebens in der Ewigkeit — cum ratio perfecte iuxta capacitatem suam illuminatur ad cognitionem Dei, qui est summa veritas, et voluntas perfecte afficitur ad amandam summam bonitatem et memoria plene absorbetur ad intuendum et fruendum aeterna felicitate et ad suaviter et delectabiliter in ea quiescendum. Et quia in horum consummata adeptione consistit gloria beatitudinis, quae perficietur in patria, liquet quod istorum perfecta inchoatio est perfectio in hac vita. Lib. de adhaerendo Deo, c. 3.

Aber wiewohl die Idee der Vollkommenheit oder des vollkommenen Lebens vom irdischen Menschen niemals erreicht wird, so kann dennoch von einer Vollkommenheit geredet werden, sofern der das Gesetz Erfüllende die Idee seines Lebens zu verwirklichen thätig ist und diese in der Wirklichkeit so dargestellt, wie sie auf dieser Stufe von ihm ihre Verwirklichung — durch das Gesetz — fordert.

Der Mensch ist vollkommen, sofern und so weit er dieser Forderung seiner Idee entspricht; er ist vollkommen durch die Uebereinstimmung mit dem im Gesetze ihm vorgezeichneten Bilde seines Lebens.

Indem die irdische Vollkommenheit in dem Suchen und Streben nach der höchsten Vollkommenheit durch Darstellung das im Gesetze vorgezeigten Bildes besteht, ist ihr wesentlich, diese Darstellung in stufenmäßigem Fortschritte zu geben. Der in der Gesetzeserfüllung und Tugendübung Thätige wird in dem Fortschritte seiner Thätigkeit eine immer größere Annäherung an das von ihm zu erreichende Ziel der Vollkommenheit gewinnen; er wird in der Gerechtigkeit immer vollkommener werden, über die erreichte Stufe sich erheben, über die

bisherige Uebung des Guten hinausgehen zu einer besseren und reichlicheren Thätigkeit, um Wachsthum in der Erkenntniß und Liebe sich unablässig bemühen. Jede Stufe, die wir in der Wirklichkeit einnehmen, ist im Verhältniß zu der folgenden, die wir erreichen sollen, eine niedere, welche das von uns auszuführende Werk in weniger vollendeter Weise darstellt. Jeder Fortschritt, den wir machen, ist ein argumentum praeteritae, wenn nicht negligentiae, doch imperfectionis.

Damit hängt dann eine andere Unvollkommenheit zusammen, an welcher das Tugendleben leidet. Wir bringen es nicht zu einer solchen Uebereinstimmung mit dem Gesetze, daß wir keiner Uebertretungen uns anzuklagen hätten, wie der Apostel, der mit den Worten: Sitis perfecti et integri, in nullo deficientes, zum Wandel der Vollkommenheit ermahnt, uns auffordert, das Geständniß abzulegen: daß wir Alle vielfach fehlen, — In multis enim offendimus omnes, Jak. 1, 4; 3, 2. Certe cum in scripturis sanctis, bemerkt der h. Augustinus (Enarrat. in Ps. 140, 5), fueris contemplatus normam iustitiae, quantumcunque profeceris, invenies te peccatorem. Wenn auch das Gesetz Gottes von dem Willen beharrlich festgehalten wird, so daß dieses Gesetz, nicht aber die Sünde in uns herrscht, Röm. 6, 12, so wird doch durch die in den Geheiligten zurückgebliebene Begierlichkeit der Kampf der Tugend so schwer gemacht, daß sie aus demselben nicht ohne Verwundung hervorgehen und sich von jeder Befleckung durch die Sünde frei erhalten. Si dixerimus, schreibt der Ap. Johannes im 1. Br., 1, 8, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus et veritas in nobis non est. Die Welt ist voll Gefahren; die Tugend ist so vielen Angriffen und Nachstellungen ausgesetzt, daß Keiner sich unverletzt und vom Bösen ganz unberührt zu bewahren vermag. Credamus prophetae, quia in medio muscipularum ambulamus et inter opertos letalibus dolis gladios vita transigitur. Excipit nos mundus iste variis voluptatibus florens et fallentibus venenatus illecebris. Excipit nos innumeris anguis insidiis, cui nomina mille, mille nocendi artes ac saepe aperto certamine violentus aggreditur et candentibus petit telis, si latentibus non capit laqueis. Paulinus, Epist. ad Sever 2. Quid ergo, bemerkt Aug. z. d. Worten des Ap., Serm. 16., nihil habemus de iustitia? Habemus, sed non totum habemus... Restat lucta cum carne, cum mundo et diabolo. Qui autem luctatur, aliquando ferit, aliquando percutitur; aliquando vincit, aliquando perimitur. Wir sollen aber, sagt Aug. an einem anderen

Orte, nicht bloß mit Worten aussprechen, daß wir Sünder seien, sondern auch in unserem Herzen uns für Sünder halten, damit wir nicht durch Hoffart uns selbst verführen und der Wahrheit verlustig gehen." Enarr. in Ps. 118.

Aber der Gerechfertigte vermag die Gerechtigkeit zu bewahren, welche nur durch die Auflösung der Einigung des menschlichen Willens mit dem Gesetze verloren geht, also nur dann aufgehoben wird, wenn der bewußte Wille sich eine Richtung gibt gegen das Gesetz oder in solcher Weise in Widerspruch zu dem Gesetze sich setzt, daß das Ziel des Gesetzes aufgegeben wird; es gibt Versündigungen, durch welche die sittliche Ordnung gestört, und andere, durch welche sie zerstört wird. Es sind dies solche, durch welche das ganze Gesetz übertreten wird, Jakobus 2, 10; I. Joh. 3, 14.

* Augustinus Serm. de temp. 61: Qui universam legem complevit, offendat autem in uno, factus est omnium reus. Quid est hoc unum, nisi quod supra diximus: Mandatum novum do vobis, ut vos invicem diligatis? Quid, inquam, est hoc unum, nisi illud quod Apostolus dicit: Omnis lex in uno sermone completur: Diliges proximum tuum sicut te ipsum? Sed ne forte aliquis dicat, locum hunc non sic debere intelligi, audiat de hoc mandato iterum Apostolum sublimi voce clamantem: Et si tradidero corpus meum, ut ardeat, charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest. Vgl. über die Stelle bei Jakobus d. Schriftchen: Das christliche Gesetz, v. Dr. F. Kössing, Heidelberg 1862.

* Haec est nostra in ipsa peregrinatione iustitia, ut ad illam perfectionem plenitudinemque iustitiae, ubi in specie decoris eius iam plena et perfecta charitas erit, nunc ipsius cursus rectitudine et perfectione tendamus... Haec est nunc nostra iustitia, qua currimus esurientes et sitientes, ad perfectionem plenitudinemque iustitiae, ut ea postea saturemur. Wenn aber der Mensch hienieden auch die vollkommene Liebe nicht erreicht, so ist sie ihm gleichwohl geboten, damit er das Ziel kenne, nach welchem er unaufhörlich zu streben und zu ringen hat. Cur non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? Non enim recte curritur, si quo currendum est, nescitur. Quomodo autem sciretur, si nullis praeceptis ostenderetur? Augustinus lib. de perfectione iustitiae c. Coelest. Es wird hier von der Nothwendigkeit der Gnade zum Guten gehandelt und weiter gezeigt, daß die menschliche Gerechtigkeit niemals vollkommen und Keiner ohne Sünde sei, so lange die Begierlichkeit im Herzen wohne; durch die leichteren Sünden aber, welche nicht ganz vermieden werden können, werde die Gerechtigkeit nicht aufgehoben. Im Glauben sei die Gerechtigkeit möglich; aber Sündenlosigkeit werde unter den Sterblichen nicht gefunden. Eine große Menge von Schriftstellen, welche auf diese Lehren Bezug haben, wird aufgeführt und zum Theil erklärt. (Zu Jak. 3, 2 wird bemerkt: Non offendit, nisi cui mala concupiscentia, contra iustitiae rationem appetendo seu vitando, faciendum vel

dicendum vel cogitandum aliquid, quod non debuit, sive fallens sive praevalens persuadet.) Vgl. d. Schr. De spiritu et litera ad Marcellin., in welcher mehrere Gedanken, die im Buche de perf. inst. ausgesprochen sind, ausgeführt werden. Ueber die Gerechtigkeit und Vollkommenheit wird von Augustinus besonders auch noch in den Büchern De peccatorum meritis et remissione et de bapt. parvul. ad Marcellin. (im 2. Buche) abgehandelt. Ueber den Zusammenhang dieser Schrift mit den vorher genannten siehe J. Feßler, Instit. Patrol., Tom. II, p. 276—277. 347 sqq.

Wenn wir aber auch diese Sünden nicht ganz vermeiden können, so dürfen wir uns doch niemals gleichgiltig gegen sie verhalten; sie sind als Verletzungen der sittlichen Ordnung, welche eine Schuld vor Gott herbeiziehen, ebenfalls über Alles zu verabscheuen. Der Gottliebende und nach Vollkommenheit Strebende wird darum überall bemüht sein, sich von diesen Sünden zu reinigen und durch gute Werke, besonders Werke der Barmherzigkeit, die Schuld zu tilgen und die Ordnung des sittlichen Lebens, welche sie gestört, wiederherzustellen. So sagt Aug. in der angeführten Schrift de perf. inst.: Ingredi sine macula non absurde etiam ille dicitur, qui ad ipsam perfectionem irreprehensibiliter currit, carens criminibus damnabilibus, atque ipsa peccata venialia non negligens mundare eleemosynis.

Die Vollkommenheit besteht, wie wir gesehen, wesentlich in der Liebe; sie ist die Beschaffenheit und Thätigkeit der in der Liebe mit Gott verbundenen und zu dem vollkommenen Leben in der Gemeinschaft Gottes hinstrebenden Seele.

Die Liebe soll vollkommen sein, wie das Gebot es fordert, Mt. 22, 37: Gott zu lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus ganzem Gemüthe (und aus allen Kräften, Mk. 12, 31). Gott sei der höchste Gegenstand unserer Liebe, und alle andere Liebe sei dieser Liebe untergeordnet, gehe von ihr aus als ihrer Quelle und auf sie zurück als ihr Ziel. Alles muß auf das höchste Ziel, welches Gott ist, bezogen werden; auf ihn soll sich unser Leben in allen seinen Bewegungen hinrichten; jede Thätigkeit soll von dem Streben nach dem Ziele ausgehen, von ihm eingegeben oder in dasselbe aufgenommen werden, nach Augustins Erklärung: Haec regula dilectionis divinitus constituta est. Diliges, inquit, proximum tuum sicut te ipsum, Deum vero ex toto corde et ex tota anima, ut omnes cogitationes tuas et omnem vitam et omnem intellectum in illum conferas, a quo habes ea ipsa, quae confers. Cum autem ait: toto corde, tota anima, tota mente, nullam vitae nostrae partem reliquit, quae vacare debeat et quasi locum dare, ut alia

re velit frui, sed quidquid aliud diligendum venerit in animum, illuc rapiatur, quo totius dilectionis impetus currit. De doctr. christ. I. c. 22. De mor. Eccl. cath. c. 11. Das Eine Ziel, das wir in Allem suchen, und auf das wir Alles beziehen, ist Gott und seine Verherrlichung, nach dem Worte des Apostels I. Cor. 10, 31: Sive manducatis sive bibitis sive aliud quid facitis: omnia in gloriam Dei facite.

* Thomas v. Aq. sagt, das Gebot der Liebe Gottes aus ganzem Herzen ꝛc. ꝛc. werde erfüllt: si nihil nobis desit ad divinam dilectionem, quod actu vel habitu in Deum non referamus, und es bedeute der Beisatz: ex toto corde, daß Alles auf Gott als das letzte Ziel zu beziehen sei, I. Cor. 10, 31, der andere: ex tota mente, daß wir unsere Vernunft im Glauben Gott unterwerfen sollen, nach II. Cor. 10, 5; ferner sollen wir Alles, was wir lieben, in Gott lieben und alle unsere Neigungen durch die Liebe Gottes heiligen, II. Cor. 5, 13, was angezeigt sei durch d. Wort: ex tota anima; endlich sei Gott zu lieben ex tota fortitudine, aus allen Kräften, was dann geschehe, wenn wir die Kraft zu Allem, was wir äußerlich thun, aus der Liebe empfangen, nach I. Cor. 16, 14: Omnia vestra in charitate fiant. In Opusc. XVII: De perf. vit. spir. c. 5. Ebenso Summ. th. 2. 2. qu. 44. a. 5. o. Nach vielen älteren und neueren Auslegern sollen die verschiedenen Ausdrücke Eins und dasselbe bedeuten und zur nachdrücklicheren Hervorhebung des nämlichen Gedankens dienen; ex tota mente tua, ex tota anima tua, ex tota fortitudine oder virtute tua, ex totis viribus verhalten sich zu ex toto corde als Umschreibungen zur näheren Erklärung des letzteren Ausdrucks, ohne etwas wesentlich Anderes auszusagen, wofür man sich auf die theilweise Weglassung jener Beisätze in den verschiedenen Stellen der h. Schrift, wo das Gebot aufgeführt wird, berufen konnte. Matthaeus cap. 22. Marcus cap. 12. et Lucas cap. 10. referunt praeceptum dilectionis ex libro Deuteronomii cap. 6. et tamen nullus horum autorum convenit in numero et ordine harum vocum cum altero, quod est evidens argumentum, nihil esse mysterii in illa enumeratione. Bellarmin, De Monach. II. c. 13.

Wie man auch die verschiedenen Ausdrücke: Herz, Seele ꝛc. Mt. 22, 37 u. Mk. 12, 31 erklären mag, so wird sich doch immer als der in der Stelle ausgesprochene Gedanke ergeben: daß Gott zu lieben sei mit einer ganz vorzüglichen Liebe, vermöge welcher wir uns ihm als dem höchsten Gute mit unserem ganzen Wesen hingeben, ihn über Alles und Alles um seinetwillen lieben.

Das Gebot der Liebe kann niemals vollkommen erfüllt werden; wir sollen Gott immer mehr lieben; unsere Liebe kann und soll immer inniger und kräftiger werden, und wie wir in der Erkenntniß Gottes und in der Hingebung an ihn mit immer größerem Wohlgefallen, mit Freude und Bewunderung seiner Güte und Vollkommenheit erfüllt werden, so wird auch unser Verlangen sein Wohlgefallen zu besitzen

und in der Vereinigung mit ihm zu seiner Verherrlichung thätig zu sein, immer größer werden.

* Die vollkommene Liebe, wie sie erst in der Anschauung möglich ist, ist in das Gebot aufgenommen als das Ziel, dem wir nachstreben sollen. Cum ab hac peregrinatione — perventum erit ad speciem, proculdubio et ipsa dilectio non solum supra quam hic habemus, sed longe supra quam petimus et supra quam intelligimus erit: nec ideo tamen plus esse poterit quam ex toto corde, et tota anima, ex tota mente; neque enim restat in nobis aliquid, quod addi possit ad totum... Proinde hoc erit primum praeceptum iustitiae — quod in illa vita complebimus, cum videbimus facie ad faciem. Sed ideo nobis hoc etiam nunc praeceptum est, ut admoneremur, quid fide exposcere, quo spem praemittere et, obliviscendo quae retro sunt, in quae anteriora nos extendere debeamus. August. de spir. et lit. c. ult.; und lib. de perf. iust. s. oben S. 322 f. Worüber z. vgl. Thomas S. 2. 2. qu. 184. art. 3. c. und ad 2: Perfectio divinae dilectionis universaliter quidem cadit sub praecepto, ita quod etiam perfectio patriae non excluditur ab illo praecepto. Und J. Gerson, De consiliis evangel. et statu perfectionis.

Die vollkommene Liebe, von der wir reden, ist die Liebe Gottes über Alles um seiner selbst willen, die aus der Erkenntniß des höchsten Gutes hervorgehende Liebe der Bevorzugung, das Verlangen und Streben nach der Vereinigung mit Gott und jene Hingebung an ihn, vermöge welcher wir seine Liebe Allem vorziehen und Alles nur in der Beziehung auf ihn lieben.

* Der h. Bernhard sagt über das Maaß unserer Liebe: Modus diligendi Deum est sine modo diligere. — Cum dilectio, quae tendit in Deum, tendat in immensum, tendat in infinitum (nam et infinitus Deus est et immensus) quisnam quaeso, debeat finis esse nostri vel modus amoris... Deus meus, adiutor meus, diligam te pro dono tuo, et modo meo, minus quidem iusto, sed plane non minus posse meo: qui etsi quantum debeo non possum, non possum tamen ultra quam possum. Potero vero plus, cum plus donare dignaberis, nunquam tamen prout dignus haberis. De dilig. Deo, c. 6. Thomas v. A. Contra retrah. a rel. ingr.: Unicuique praecipitur, ut Deum diligat, quantum potest, quod ex ipsa forma praecepti apparet cum dicitur: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Unusquisque autem hoc observat secundum suam mensuram, unus quidem perfectius, alius autem minus perfecte. Ille autem totaliter ab observantia huius praecepti deficit, qui Deum in suo amore non omnibus praefert. Qui vero ipsum praefert omnibus ut ultimum finem, implet quidem praeceptum vel perfectius vel minus perfecte, secundum quod magis vel minus detinetur aliarum rerum amore. Cap. 6. „Das Objekt, welches das höchste Gut ist, heischt die höchste Liebe. Dem Affekte und der faktischen Darstellung nach kann sie in der Richtung zu Gott hin nicht die höchste sein; denn der Mensch vermag Gott nie in dem Grade zu lieben, in welchem er liebenswürdig ist, und so viel er auch für Gott thut, so hat er doch nicht Alles gethan,

was dieser verdient, muß sich vielmehr stets als einen unnützen Knecht betrachten. Bloß in der Richtung zum liebenden Subjekte hin kann die Liebe affektiv und effektiv die höchste sein, wenn nämlich der Mensch nach Maaßgabe seiner individuellen Befähigung und Kräfte liebt und aus Liebe zu Gott schafft und wirkt. Daher wird von ihm nur eine der Werthschätzung nach höchste Liebe (Gott ist freilich eigentlich über alle Werthschätzung erhaben) gefordert, so daß er Gott über Alles, somit mehr liebt als Alles, was ihm sonst außer dem höchsten Gute werth und theuer ist. Mt. 10, 37; Lk. 14, 26; Röm. 8, 31—39." Rietter, Brev. S. 382.

* Die vollkommene Liebe, d. i. die Liebe Gottes über Alles um seiner willen, ist eine anfängliche und noch schwache, wenn zwar der Wille da ist, aber die Kraft, in der Liebe festzustehen, nicht besitzt, gegenüber der charitas provecta et firma. Beispiele sind der h. Petrus: Ego paratus sum tecum in carcerem et in mortem ire, Lk. 22, 33, Joh. 13, 37, und Paulus, der ausruft: Quis nos separabit a charitate Christi? Röm. 8, 35 ff. Vgl. De Harbe, die vollkommene Liebe Gottes, Regensburg 1856. S. 222. Fr. v. Sales, Theotimus, 10. B. 4. K., wo von dem Fortschritte der Liebe die Rede ist: „Es gibt Seelen, welche schon einigermaßen in der göttlichen Liebe fortgeschritten alle Liebe abgeschnitten haben, die sie zu gefährlichen Dingen hatten, aber demjenigen, was Gott will, daß sie lieben sollen, übermäßig und mit einer zu zärtlichen und leidenschaftlichen Liebe zugethan sind. . . Diese Seelen, die Nichts lieben, als was Gott will, daß sie lieben sollen, welche in der Art und Weise ihrer Liebe das rechte Maaß überschreiten, lieben die göttliche Güte über Alles; denn sie lieben jene Dinge, deren Liebe ihnen nicht bloß erlaubt, sondern nach Gott sogar vorgeschrieben ist, in Wirklichkeit nicht nur nach Gott, sondern vermöge der Ursachen und Beweggründe, die zwar nicht gegen Gott, aber doch gewiß außer Gott sind, dergestalt, daß sie dem Phönix gleichen, der, wenn er seine ersten Federn bekommen hat und zu erstarken beginnt, sich schon in die hohe Luft aufschwingt, aber gleichwohl noch nicht Kraft genug hat, sich lange im Fluge zu erhalten, weßhalb er oft wieder zur Erde sich herablassen muß, um auszuruhen. Ein solcher war jener reiche Jüngling, der die Gebote Gottes von seiner Jugend an beobachtet hatte und zwar die Güter des Nächsten nicht begehrte, aber das, was er besaß, allzusehr liebte. Darum ging er auch traurig davon, als ihm unser Herr den Rath ertheilte, Alles den Armen zu geben (Matth. 19, 20. 22). Er liebte Nichts, als das, was er löblicher Weise lieben durfte, allein er liebte es mit einer überflüssigen und allzu anhänglichen Liebe." Ueber die Liebe Gottes über Alles, die allen Liebenden gemeinsam ist, siehe das. Kap. 6.

IV.

Die Wege zum Leben.

„Wie enge ist die Pforte und wie schmal der Weg, der zum Leben führt!" Matth. 7, 14.

Wenn die Seele, durch die Gnade erneuert, in der Liebe thätig ist zur Bewahrung und Befestigung des göttlichen Gemeinschaftslebens, so hat sie fortwährend mit den Hindernissen und Schwierigkeiten zu kämpfen, welche in der zurückgelassenen Begierlichkeit ihre Quelle haben; die Herrschaft der Liebe ist aufgehalten durch die Lust und kann nur errungen werden durch fortgesetzte Bekämpfung der niederen Begehrungen oder der Begehrungen nach den niederen Gütern, zu welchen die Seele — in Folge der eingetretenen Unordnung — in verkehrter Weise hingezogen wird.

Dem Verlangen des Geistes nach den höheren Gütern steht gegenüber das niedere Verlangen, das Begehren des Fleisches, die concupiscentia carnalis, nach Augustinus De genes. ad lit. X. c. 12 jene Lust, delectatio, quam de carne et cum carne habet spiritus adversus delectationem, quam solus habet; solus quippe habet illud desiderium, quo desiderat et deficit anima in atria Domini, solus habet etiam illud, de quo ei dicitur (Eccli. 1): Concupisti sapientiam, serva mandata et Dominus praebet illam tibi. Die unordentliche Begierde ist in dem Menschen, so lange die Seele in dem sterblichen Leibe wohnt. Non cessat, non moritur hostis, nisi in resurrectione mortuorum. Aug. Enarr. in Ps. 148.

Die Thätigkeit der Liebe verläuft sich in einem fortwährenden Kampfe, oder ist selbst ein fortwährender Kampf, sofern die Bewahrung der verliehenen Güter und ihre Benützung zur Erreichung des höchsten Gutes nur dadurch möglich ist, daß die in der Seele zugleich in

entgegengesetzter Richtung sich erhebenden Neigungen zurückgewiesen werden.

Alle Vorschriften und Belehrungen des Gesetzes sind deßhalb dahin gerichtet, die Liebe zur Herrschaft zu bringen über die Lust, die Seele abzuziehen von dem Irdischen und in der Richtung auf das Göttliche zu befestigen, die Thätigkeit der Liebe zu befördern und die Macht des ihr entgegenstehenden Verlangens zu schwächen und zu vernichten.

* Duo sunt amores, mundi et Dei. Si mundi amor habitat, non est, qua intret amor Dei; recedat amor mundi et habitet Dei, melior accipiat locum. Amabas mundum: noli amare mundum. Cum exhauseris cor tuum amore terreno, hauries amorem divinum et incipit habitare iam charitas, de qua nihil mali potest procedere. . . Firmamentum salutis est habere radicem charitatis, habere virtutem pietatis, non formam solam. . Quid valet forma nisi habeat radicem?. . Quomodo autem radicamini, ut non eradicemini? Tenendo charitatem, sicut dicit Apostolus: In charitate radicati et fundati. Eph. 3. August. Tract. II. in Epist. I. B. Joann. Ueber d. doppelte Liebe vgl. auch D. c. D. XIV, 28. De doctr. christ. III, c. 10: Non praecipit Scriptura nisi charitatem, nec culpat nisi cupiditatem, et eo modo informat mores hominum, mit der Erklärung: Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter se ipsum et se atque proximo propter Deum, cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum. Zu Ps. 118, 25: Adhaesit pavimento anima mea, mit Hinweisung auf Ps. 72, 28: Mihi adhaerere Deo bonum est, sagt A., der Psalmist bete: ut concupiscentia, qua concupiscimus adversus spiritum, magis magisque minuatur, et concupiscentia, qua concupiscitur adversus carnem, magis ac magis augeatur, donec ista consumatur in nobis et illa consummetur per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. Vgl. Quaest. 83 n. 36. De agone christ. c. 33.

Es ist der Weg der sich selbst verläugnenden Liebe, auf welchem uns das Gesetz dem Ziele entgegenführt; dieß ist der schmale Weg zum Leben, von welchem der Herr in der angeführten Stelle der Bergpredigt redet. Er, der sich die Thüre und den Weg nennt, Joh. 10, 9; 14, 6, führt uns durch die enge Pforte und auf dem schmalen Wege, indem er den menschlichen Begehrungen enge Schranken setzt; seine Weisungen gestatten nur Eines zu suchen und Alles nur in seiner Beziehung zu dem Einen Nothwendigen zu gebrauchen. Es sind unserem Wandel enge Grenzen gezogen, innerhalb welcher wir uns zu halten haben; das Gesetz läßt nur Ein Begehren zu, das auf das höchste Gut gerichtete, dem Alles unterzuordnen ist. Der andere Weg, der Weg des Bösen und des Verderbens, heißt der weite, weil er, ohne Regel und Gesetz, dem Verlangen der Lust freien Spielraum läßt; er ist nicht erst zu suchen: er bietet sich von selbst dar. Latam

non quaerimus nec inventione opus est, quia sponte se offert et errantium via est; angustam vero nec omnes inveniunt nec qui invenerint, statim ingrediuntur per eam. Hieronymus z. d. St. Wenn auch die Wahrheit erkannt wird, wird der Weg dennoch von Vielen nicht gefunden, weil sie von der Lust verführt den Weg des Guten nicht betreten oder den betretenen wieder verlassen und auf den breiten Weg zurückkehren; sie kommen nicht zur Vollbringung des Guten, das sie erkennen.

Der enge Weg ist der schwierige Weg; denn mächtig erhebt sich die Begierlichkeit, der wir entgegentreten sollen. Ohne schweren Kampf wird es nicht gelingen, durch die Pforte einzugehen; wer den Kampf scheut oder lässig führt, kann das verheißene Leben nicht gewinnen, II. Tim. 2, 5. Dies wird besonders hervorgehoben in der Stelle Luk. 13, 24: Contendite (ἀγωνίζεσθε) intrare per angustam portam: quia multi, dico vobis, quaerent intrare et non poterunt. (Tales scilicet, qui non toti volunt, setzt Stapf bei, Th. mor. IV. p. 16.)

* Der enge Weg ist Christus. Via Christus humilis... Clamat ille, qui factus est via: intrate per angustam portam. Conatur ingredi, impedit tumor.. Unde detumescat? Accipiat humilitatis medicamentum, bibat contra tumorem poculum amarum, sed salubre, bibat poculum humilitatis. August. Homil. über Joh. 14, 6.

Der Weg der Tugend und der Liebe ist aber ein leichter, sofern er dem Menschen durch die Liebe Christi leicht und angenehm gemacht wird. „Mein Joch ist süß, und meine Bürde ist leicht." Mt. 11, 30.; vgl. I. Joh. 5, 3.

* Aus der Liebe zu Gott entspringt die Freude an der Gerechtigkeit. Vgl. S. 319. Aug. z. Ps. 118, 32: Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum. Non ergo per proprium et quasi nullius tuae opis indigum arbitrium meum, sed cum dilatasti cor meum. Cordis dilatatio iustitiae est delectatio. Hoc munus est Dei, ut in praeceptis eius non timore poenae angustemur, sed dilectione dilatemur et delectatione iustitiae delectemur. Hanc enim nobis promittit latitudinem dicens: Habitabo in eis et deambulabo. Quam enim latum est, ubi deambulat Deus? In hanc latitudinem diffunditur charitas in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Die Liebe macht Alles leicht, wie derselbe Lehrer zu V. 96. dieses Ps.: Latum mandatum tuum nimis, und im Serm. IX de verb. Dom. ausführt; er sagt hier: Non immerito ille vas electionis cum ingenti laetitia dixit: Non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis. Ecce unde illud iugum suave est et sarcina levis. Et si angusta est porta, facilis tamen omnibus diligentibus. Dicit Psalmista: Propter verba labiorum tuorum ego custodivi vias duras (Ps. 16, 4). Sed quae dura sunt laboran-

tibus, eisdem ipsis mitescunt amantibus. Propter quod ita divinae pietatis dispensatione actum est, ut interior homo, qui renovatur de die in diem, non adhuc sub lege positus, sed iam sub gratia exoneratus sarcinis innumerabilium observationum, quod erat revera grave iugum, sed durae cervici convenienter impositum, facilitate simplicis fidei, bonae spei et sanctae charitatis, quidquid molestiarum exteriori homini forinsecus intulisset ille princeps, qui missus est foras, interiori gaudio leve fieret. Vgl. De sermone Dom. in m. l. II. De nat. et grat. gegen Ende.

Die Liebe gewinnt Kraft und Stärke aus Gott, um mit Leichtigkeit Alles zu vollbringen, was sein Wille ist. Wie geschrieben steht: Stark, wie der Tod ist die Liebe, Hohel. 8, 6. Diese Kraft hat aber die Liebe deßhalb, weil sie die niederen Begierden tödtet; sicut mors animam avellit a sensibus carnis, sic charitas a concupiscentiis carnalibus, sagt Aug. in einem Briefe, und der h. Paulinus bemerkt in d. 2. Br. an Amandus: Ob hoc Domini nostri iugum suave et onus leve est, quia e terrenis nos et inferis levat et in excelsa regni coelestis attollit; levitas enim omnis altipeta est et sursum versus vigore subtilitatis effertur... huic autem gratiae contraria peccati pondera deprimunt et in inferna deducunt. Ps. 37, 5. Die Liebe ist der Tod des alten Menschen und das Leben des neuen, der nach Christus geschaffen ist.

* Das geistige Leben besteht, wie Laur. Scupoli sagt, in nichts Anderem, als in der Erkenntniß der Güte und Größe Gottes und unserer Nichtigkeit sowohl als auch unserer Neigung zu allem Schlechten, in der Liebe Gottes und dem Hasse unser selbst, in der Unterwerfung nicht nur unter Seinen heiligen Willen, sondern aus Liebe zu Ihm unter jedes Geschöpf, in der Entäußerung alles eigenen Wollens und in der gänzlichen Hingabe an Sein göttliches Wohlgefallen, und überdies daß wir das Alles einzig und allein um Gottes Ehre und seiner Liebe willen thun und wollen, und weil er es will und verdient, in solcher Weise geliebt und von seinen Dienern behandelt zu werden. Das ist das Gesetz der Liebe, welches eben dieser Gott in die Herzen seiner treuen Diener geschrieben hat. Dieß ist die Selbstentäußerung, welche Er von uns begehrt. Das ist sein süßes Joch und seine leichte Bürde. Das ist der Gehorsam, zu welchem uns der Erlöser nicht nur mit Seiner Stimme, sondern auch mit Seinem Beispiele ruft. Der geistige Kampf, 1. Kap.

Darin, daß wir des neuen Lebens in Christus theilhaftig den Regungen und Bestrebungen, welche den Forderungen der Liebe zuwiderlaufen, den Begehrungen und Forderungen des alten Menschen beharrlich widerstehen, besteht die Selbstverläugnung, zu der Christus die Seinen auffordert mit den Worten: Wer mir nachfolgen will, der verläugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach, Mk. 8, 34; Mt. 10, 38; 16, 24; Lk. 9, 23; 14, 27. Wir

sollen unsere eigene Seele in dieser Welt hassen, damit wir sie zum ewigen Leben bewahren, Joh. 12, 25, vgl. Mt. 16, 25, und Lk. 14, 26: Wenn Jemand mir nachfolgen will und nicht hasset seinen Vater, seine Mutter, Weib und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar auch seine eigene Seele, der kann nicht mein Jünger sein; vgl. 17, 34. So sprach der Herr zu Jenem, der ihm nachfolgen wollte und um die Erlaubniß bat, vorher von den Seinigen Abschied zu nehmen: Niemand, der seine Hand an den Pflug legt und zurücksieht, ist tauglich zum Reiche Gottes, Lk. 9, 62. Nur wer Gewalt gebraucht, reißt es an sich, Mt. 11, 12. Ebenso lehren die Apostel überall die Nothwendigkeit der Selbstverläugnung, der Bekämpfung des Fleisches und seiner Begierden, die Nothwendigkeit und Nützlichkeit der Leiden und Trübsale, durch deren Ertragung wir Christo ähnlich werden u. s. w.

* Die Religion (als Tugend) ist wesentlich Entsagung, Selbst- und Weltentsagung, wie mit Beziehung auf Jakob. 1, 27: Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem haec est: visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc saeculo, Albert d. Gr. in d. Paradisus animae cap. 28 ausführt. Vgl. Thomas v. A. Opusc. XVIII, c. 1. init.: Christianae religionis propositum in hoc praecipue videtur consistere, ut a terrenis homines abstrahat et spiritualibus faciat esse intentos. Wie die Kirche betet: Ut a terrenis cupiditatibus liberati ad coelestia desideria transeamus. Miss. Dom. XXIV. p. Pentec. Secret. Vgl. auch das Schriftchen: Die Entsagung, erste Grundlage der Frömmigkeit und des inneren Lebens von Monsign. de Segur; übers. v. P. Bonifacius, Mainz 1866.

Wenn aber das Gebot der Selbstverläugnung ein allgemeines, nicht bloß für Einzelne, sondern für alle Christen ohne Ausnahme gegeben ist, so ist in dem Gesagten auch enthalten, wie dieses Gebot zu erfüllen sei, oder welche Forderungen durch dasselbe an uns gestellt werden, ohne deren Befolgung wir am Reiche Gottes nicht Theil haben können. Es wird durch das Tugendleben im Allgemeinen oder durch die Erfüllung aller anderen Gebote des Gesetzes erfüllt; es begreift in sich und spricht als bestimmte Forderung aus das allen Geboten Gemeinsame, sofern nämlich alle Gebote dem Verlangen der Begierlichkeit zuwiderlaufen. Der Gehorsam gegen das Gesetz, aus dem Geiste der Liebe hervorgehend, schließt überall in sich und führt mit sich eine Bekämpfung und Unterdrückung des sündhaften Begehrens; die Tugenden sind darum immer auch als Heilmittel (medicamenta) der Seele betrachtet worden. In der Aufforderung zur Selbstverläugnung kann man eine Ermahnung zur Beobachtung der Gebote erkennen, wie das Gebot der Liebe die Zusammenfassung aller Gebote

ist und die Einschärfung dieses Gebotes eine Aufforderung zur Erfüllung des ganzen Gesetzes enthält; in dem Gebote der Selbstverläugnung sind die Thätigkeiten der Liebe nach der negativen Seite als Forderungen zusammengefaßt.

Das Gesetz läßt den Menschen nie ruhen; indem es ihm das Ziel der Vollkommenheit vorhält und das Streben nach dieser Vollkommenheit zur Pflicht macht, zeigt es ihm in seinen unbedingten und bedingten Geboten den Weg und die Weise, wie er die Liebe zu bethätigen habe und durch die Uebung der Tugenden an der Befreiung von der Macht des niederen Begehrens arbeiten soll, um zur volleren Theilnahme am göttlichen Leben sich zu erheben.

Wie wir gesehen, bezieht sich ein Theil der bedingten Gebote auf die individuellen sittlichen Leiden und Gefahren, denen wir durch Anwendung der im Gesetze bezeichneten Mittel zu begegnen haben. Es sind die besonderen Leiden des Individuums, welche besondere Pflichten für dasselbe begründen neben der unbedingten und allgemeinen Pflicht, welche mit Rücksicht auf das Allen gemeinsame Leiden besteht. Wir haben immer gegen das Verderben zu kämpfen, diesen Kampf aber im Besonderen nach der Eigenthümlichkeit der erscheinenden Leiden und Gefahren zu führen.

Das Allen anhaftende Verderbniß tritt in der individuellen Wirklichkeit verschieden gestaltet hervor; es zeigt seine Macht und Gefährlichkeit in den einzelnen Erscheinungen, wo der Wille bei der Ausführung des Guten und der Zurückweisung des Bösen großen Schwierigkeiten begegnet, in verschiedener Weise.

Indem wir durch solche Erscheinungen veranlaßt, die zur Ueberwindung der verkehrten Neigungen und Abneigungen geeigneten Mittel ergreifen, erkennen wir zugleich die Nothwendigkeit, durch fortgesetzte Uebungen dahin zu arbeiten, daß die Lust in dem Streben nach Verstärkung ihrer Macht aufgehalten werde; je mehr wir die auf das Höchste gerichtete Thätigkeit uns angelegen sein lassen, haben wir Gelegenheit, die Erfahrung zu machen, wie wir die aus dem niederen Begehren kommenden Gefahren abzuwenden die Kraft nur besitzen, wenn wir sie durch Widerstand gegen das Gelüste in fortwährender Uebung erhalten.

Dadurch kommt die Liebe zur Herrschaft; der Wille erstarkt und befestigt sich im Streben der Liebe; er macht sich unabhängig von den Störungen der Lust durch fortgesetzte Zurückweisung ihrer Sollicitationen.

Die Freiheit ist Selbstbesitz des Geistes, ist Kraft und Stärke des Willens, Unabhängigkeit und Selbständigkeit gegenüber dem Willen der Welt und des Fleisches, zu welcher Unabhängigkeit und Selbständigkeit er gelangt durch Vereinigung mit Gott, von dem wir die Kraft zum Guten, die Kraft des geistigen Lebens erhalten. Der Herr ist Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. II. Cor. 3, 17.

Wenn diese Freiheit und Herrschaft der Liebe das Ziel des Gesetzes ist, so werden wir dieselbe nicht blos dadurch anzustreben haben, daß wir die Gebote halten, d. i. den Regungen der Begierlichkeit, welche uns zum Bösen hinziehen wollen, oder den Versuchungen überall widerstehen, und durch Selbstprüfungen uns von falscher Liebe, die auf unseren Willen Einfluß gewonnen und für die gute Thätigkeit bereits gefährlich geworden, reinigen, sondern auch dadurch, daß wir, ohne durch ein bestimmtes Gebot dazu aufgefordert zu sein, zu solchen Thätigkeiten uns wenden, welche geeignet sind, uns zu läutern und in der Liebe zu befestigen; wir sollen auch freiwillig Schwieriges übernehmen und Besseres üben und die höhere Freiheit zu erwerben suchen, indem wir nicht bloß gedrängt vom Gesetze, sondern aus freier Liebe und selbständig für das Gute und gegen die Lust uns bestimmen. Wir werden im Guten um so mehr fortschreiten, je mehr wir Gewalt anwenden im Widerstande gegen die Lust. Tantum proficies, quantum tibi ipsi vim intuleris. Thom. v. K. De imit Chr. I. c. 25.

* Es ist die Ansicht bedeutender Lehrer, daß es nicht bloß als etwas Nützliches, sondern sogar als etwas Nothwendiges bezeichnet werden müsse, durch freiwillige Selbstverläugnungen den Willen zur Bewahrung der Liebe und zum Fortschreiten in der Vollkommenheit stark zu machen und den Ernst des guten Strebens zu bethätigen. So erklärt Gerson, es werde wohl kaum geschehen, daß Jemand die Gebote ernstlich erfülle, wenn er nicht in gewisser Weise über das Gebotene hinausgehe und auch bloß Gerathenes beobachte. Raro fiet, ut homines praecepta strenue compleant, quin quodammodo supererogent et misceantur consiliis. De perfect. cordis, 2. p. in Tom. III, p. 447 (Hagae Comit. 1728). Aber freiwillige Uebungen haben keinen Werth, wenn nicht strenger Gehorsam gegen das Gebotene nebenhergeht. Es ist eine falsche Frömmigkeit und Liebe, welche Gott durch freiwillige gute Werke zu gefallen sucht, während sie es mit der Befolgung des vom Gesetze Gebotenen nicht oder weniger genau nimmt. Est contumax humana natura, quae, postquam destituta est ab originalis iustitiae statu, cupidius fertur in illa, quae sunt adinventionis suae, quam quae sunt divinae iussionis, et hic est unus superbiae gradus, quem apud Religiosos loquitur Bernardus inveniri: — dum plus gaudent in abstinentia vel oratione particulari spontanee sumpta, quam in tota regulari disciplina. Derselbe in Epist. ad Vinc. Ferr. contra se flagell. Suarez (Tract. de Obligationibus Religios. lib. I. c. 4. n. 12) spricht sich darüber mit den

Worten aus: Vix potest moraliter contingere, ut homo etiam saecularis habeat firmum propositum, nunquam peccandi mortaliter, quin consequentur nulla opera supererogationis faciat et habeat formale vel virtuale propositum illa faciendi: quia, setzt er bei, sicut substantia creata non potest sine omnibus accidentibus conservari, ita nec substantialis charitas et amicitia Dei potest sine aliquibus operibus, quae sint extra substantiam eius, existere. Vgl. auch Scaramelli Director. ascet. Tract. I. art. 2. cap. 3. Tom. Schram, Institut. theol. myst., I, §. 10. Ambr. Stapf. Theol. mor. I, §. 38. Die Uebungen der Selbstbeherrschung, sagt Hirscher, d. chr. Moral, II, S. 263 f., beweisen den sittlichen Ernst, mit welchem man Gott Treue zu halten und das Ziel des Daseins zu erringen strebt; „wer von solchen freiwilligen Selbstverläugnungen nichts weiß, stellt sich die Straße, die zum Leben führt, allzu breit vor und hat noch schwerlich je Hand an das Werk gelegt. Das Himmelreich leidet Gewalt.“ Es ist zu bemerken, daß auch Gegner der Räthe „Uebungen der sinnlichen Enthaltung und Anstrengung, welche zugleich Uebungen der Liebe und in der Liebe sind, besonders willkürliche, d. i. selbst auferlegte“, als wirksame Tugendmittel empfehlen. So Rothe, Ethik, § 883.

* Suarez, de statu perfect. lib. I, c. 3 glaubt, daß die Liebe das Ziel des Gebotes genannt werde — Finis praecepti est charitas de corde puro, I. Tim. 1, 5 — mit Rücksicht auf die Reinigung des Herzens von der verkehrten Liebe, welche Reinigung die Wirkung der Liebe ist. Nam vera charitas est, quae cor purificat, et nisi mundet cor, vera charitas non est; cum enim charitas cor faciat Deo summe adhaerere, consequenter expellit a corde omnem pravam concupiscentiam et sic purificat illud. Augustinus, De doctr. christ. lib. 1. c. ult. Chrysostomus in hom. 32. in I. Cor.

Die Liebe ist das neue Leben, das Leben im Geiste, das Leben des von der Macht der Welt Befreiten und zur Theilnahme des göttlichen Lebens Erhobenen. Mortui estis et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo. Coloss. 3, 3. Wie es aus Gott seine Kraft und Nahrung erhält und zu Gott als der alleinigen Quelle aller Seligkeit hinstrebt, so ist es losgeworden von der Welt, deren Uebermacht es durch die Sünde verfallen war; der alte Mensch mit seinen verkehrten und sündhaften Begierden ist erstorben, das Sinnen und Trachten ein anderes geworden. Was vorher gesucht wird, jetzt gemieden; die falsche Anhänglichkeit und Hingegebenheit an das Creatürliche ist gebrochen, und die Seele wendet sich bleibend von diesem ab, je mehr sie allein in dem Besitze des höchsten Gutes Glück und Frieden findet und durch die Macht der Liebe sich zu diesem hingezogen fühlt. Die Liebe der Welt wird von der Liebe Gottes verdrängt: sie können nicht neben einander bestehen; die Liebe Gottes ist Haß und Feindschaft der Welt, wie die Liebe der Welt Feindschaft Gottes ist.

Alles ist eitel, außer Gott lieben und ihm allein dienen. Wie im Buche des Predigers der Eitelkeit der Dinge gesagt ist: Deum time

et mandata eius observa: hoc est enim omnis homo, Pred. 12, 13. Die Welt geht vorüber mit ihrer Lust; wer aber den Willen Gottes thut, der bleibt in Ewigkeit, I. Joh. 2, 17. Die Weltgüter sind vergänglich und so wenig im Stande, durch die Befriedigungen, die wir in ihnen finden, unser Verlangen zu sättigen, daß sie vielmehr die Unruhe des Herzens vermehren und in den Leiden, deren Keim sie in sich tragen, als große Täuschungen sich erweisen; die Welt gibt ihren Kindern Steine statt des Brodes, nach dem sie verlangen, zur Nahrung und zu ihrem Erbtheile nur Leiden und Trübsale.

* Aspiciens elementa et rerum multiplicem varietatem, admiror quidem operum magnitudinem, recogitans autem omnia pertransire et mundum suo fine senescere solumque Deum illud semper esse quod fuerit, compellor dicere non semel, sed bis: Vanitas vanitatum, omnia vanitas. Hieron. z. Ezech. 1.

Das Urtheil, daß **Alles in der Welt eitel**, ist kein unbedingtes; es will den relativen Werth der Dinge nicht läugnen, sondern gegen jene verkehrte Werthschätzung Widerspruch erheben, welche sie um ihrer selbst willen und außer ihrer Beziehung zu dem wahren höchsten Gute sucht, welche sie zum Ziele des Strebens macht und in ihnen die Befriedigung für des Herzens Verlangen zu finden hofft; es enthält eine Hinweisung auf das höchste Gut und eine Ermahnung, dieses allein zum Gegenstande aller Bestrebungen zu machen und alles Andere, sofern es nicht zum letzten Ziele dienlich ist und durch das Suchen nach diesem gefordert wird, als durchaus nichtig und werthlos zu erachten.

Dieses Gut ist unendlich erhaben über alle Weltgüter, ist allein dauerhaft und den Menschen beglückend, daher um seinetwillen unbedingt auf alles Vergängliche Verzicht geleistet, Alles, was man besitzt, ja die eigene Seele hingegeben werden muß. Es ist der Thor, der das Höchste hingibt, um das Niedere zu retten, der das Unvergängliche gegen die hinfälligen Güter vertauscht. Vgl. Matth. 13, 44—46. Das höchste Gut, dessen der Mensch in der Liebe theilhaftig wird, enthält einen solchen Reichthum von Befriedigungen für das Herz, ist eine Quelle so hoher, unaussprechlicher Beglückung und Beseligung für die Seele, daß das Niedere, das Gut der Welt, keine Anziehungskraft mehr besitzen kann, daß die Freuden und Genüsse, die es verheißt, im Gegentheile als Etwas, wofür kein Sinn und keine Empfänglichkeit mehr vorhanden ist, zurückgewiesen und verschmäht werden müssen. Vgl. Philipp. 3, 7. 8. und Aug. Hom. über Joh. 12, 25: Cum ad istam felicem perfectionem (sc. ut merearis Deum toto animo et tota virtute diligere) veneris, omnes concupiscentias istius

mundi tanquam stercora computabis. Et cum Propheta poteris dicere: Mihi autem adhaerere Deo bonum est.

Die Gnade Gottes ruft den Menschen weg von dem Getümmel der Welt zu den Freuden der seligen Ruhe, die in ihm, in dem Lichte seiner Wahrheit und in der liebenden Hingabe des Herzens an seine Liebe, gefunden wird. Wer kann die Glückseligkeit beschreiben und würdig preisen, die der Seele zu Theil wird, wenn sie Gott allein anhängt — Quam magna sit laus adhaerere Deo, ut ei vivat, inde sapiat, illo gaudeat tantoque bono sine morte, sine errore, sine molestia perfruatur, quis cogitare digne possit aut eloqui? August. De civ. Dei XII., c. 1.

* Der h. Thomas v. A. erklärt es für ein Zeichen, woran zu erkennen, daß eine Seele im Stande der Gnade sich befinde, wenn sie, keiner schweren Sünde sich bewußt, allein an Gott sich erfreue und das Irdische verachte. Der Mensch kann, sagt er, nicht mit Gewißheit (certitudinaliter) erkennen, daß er Gottes Gnade besitze, dagegen könne er coniecturaliter zu dieser Erkenntniß kommen, cognoscere potest se habere gratiam, — in quantum scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, et in quantum homo non est conscius sibi alicuius peccati mortalis; secundum quem modum potest intelligi quod habetur Apoc. 1: Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit, nisi qui accipit. Summ. th. 1. 2. qu. 112. art. 5. c.

* Omnia Prophetarum oracula, omnia Evangeliorum et Epistolarum scripta, omnia Doctorum volumina atque Praedicatorum verba sunt hortamenta Dei invitantis ad pacem, vitiorum fugam mundique contemtum. — De contemtu mundi ingessit scientiam, exemplum praebuit, formam dedit, atque praemiorum illius sublimitatem indicavit dicens: Vos qui secuti estis me etc. etc. Et omnis, qui reliquerit patrem etc. etc. Mt. 19, 28. 29. Maxima prorsus et mortalitatem nostram excedentia pollicetur, quoniam noverat arduum esse perfectionis ascensum, naturae vincula solvere, consuetudinem vitae mutare, quotidie crucem tollere, in hoc mundo nihil possidere, quod sensualitatem mulceat fugere, nullam terrenam dignitatem appetere, desineretque homo per novae conversationis studium esse quod fuerat, ut inciperet esse, quod non erat. Laurent. Justin. De contemtu mundi, Prol. u. cap. 5. — Und Thomas v. Kemp. sagt, De imit. Christi I, c. 1: Vanitas vanitatum et omnia vanitas, praeter amare Deum et illi soli servire. Ista est summa sapientia, per contemtum mundi tendere ad regna coelestia.

Es ist aber immer noch Sinn und Empfänglichkeit für die Welt vorhanden, nämlich in der Begierlichkeit, welche gegen die Herrschaft der Liebe immer Schwierigkeiten erhebt. Durch sie sucht die Welt den Menschen wieder unter ihre Herrschaft zurückzuführen; die Weltgüter tragen unvermerkt zur Kräftigung und Verstärkung des niederen Begehrens bei, und wenn auch ihre Versuche, eine verkehrte Anhänglichkeit zu erzeugen, durch die bezeichneten Uebungen der Selbstverläug-

nung vereitelt werden können, so ist doch die nach dieser Seite drohende Gefahr so groß und der Versuchungen, welche die Welt bereitet, sind so viele, daß die Trennung und äußere Wegwendung von den irdischen Gütern als das geeignetste Mittel und der beste Weg, in der Liebe Christi zum Ziele der Vollkommenheit zu gelangen, sich empfehlen muß. Die Weltverläugnung, in welcher die Selbstverläugnung sich bethätigt und vollendet, erreicht ihre höchste Stufe oder ihre Vollkommenheit in jener Bethätigung der Weltverachtung und Entsagung, welche in dem Leben der freiwilligen Armuth geübt wird.

* Man unterscheidet jene Entsagung, welche in der Lossagung von der Sünde, in dem Verlassen des früheren Sündenlebens besteht, nach Röm. 6, 11, und jene, welche in der gänzlichen Lossagung von sich und der Welt den Weg des Kreuzes wandelt, um das Leben in der Vereinigung mit dem Herrn zu finden. Der Zweck der Vereinigung mit Christus heiligt die Entsagung und das Tragen des Kreuzes. Qui non accipit crucem suam et sequitur me, non est me dignus. Mt. 10, 38. Das Kreuz auf sich nehmen, heißt bereit sein, für Christus in den Tod zu gehen, wie der Apostel schreibt: „Wenn ihr Gutes thuet und geduldig leidet, das ist Gnade bei Gott. Denn dazu seid ihr berufen, da auch Christus für uns gelitten und euch ein Beispiel hinterlassen hat, damit ihr seinen Fußstapfen nachfolget.“ Das Kreuz bedeutet die äußern Verfolgungen, die von Außen uns entgegentretenden Hindernisse und Schwierigkeiten, und zugleich die frei übernommenen Leiden des Fleisches, den Schmerz und die Betrübniß der Seele über die Sünden. Gal. 5, 24. II. Cor. 11, 29. Der Weg des Kreuzes ist die vollkommene Entsagung, ihre höhere oder höchste Stufe, die aus Liebe zu Gott von allem Angenehmen des irdischen Lebens sich beharrlich abwendet und durch die Trübsale und die Leiden einzugehen sucht zur Herrlichkeit Christi. Apg. 14, 21. Denn Trübsale und Verfolgungen sind der Antheil der Frommen, die mit Christus leben; die Geduld ist die sie auszeichnende Tugend. II. Tim. 3, 12. Das Leben der Frömmigkeit und Gottesliebe vollendet sich im Leiden, wie die Selbstliebe am vollkommensten sich bethätigt in der Enthaltsamkeit von aller Lust des Fleisches und die Nächstenliebe in der Barmherzigkeit sich offenbart. Diese drei Tugenden übend, erwarten wir die selige Hoffnung und die Ankunft der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Heilandes Jesu Christi. Tit. 2, 12. 13.

Wir arbeiten an der Vervollkommnung der Liebe, je mehr wir durch wirkliche Abwendung vom Irdischen und vollkommene Entsagung die widerstehende und hemmende Lust zu überwinden vermögen, so daß deren Einfluß auf das Handeln immer mehr schwindet und die Seele dem Ziele, das sie diesseits nicht erreichen kann, durch Verähnlichung mit dem Leben der Vollendeten möglichst nahe kommt.

* Vgl. Thomas v. A. De perf. vit. spirit. c. 6: Cum Apostolus dixisset: Non quod iam comprehenderim aut perfectus sim, subdit tertio: Sequor autem, si quo modo comprehendam, et postmodum sub-

dit quarto: Quicunque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus. Ex quibus verbis manifeste accipitur, quod etsi comprehensorum perfectio non sit nobis possibilis in hac vita, aemulari tamen debemus, ut in similitudinem perfectionis illius, quantum possibile est, nos trahamus.. Manifestum namque est, quod humanum cor tanto intensius in aliquid unum fertur, quanto magis a multis revocatur. Sic igitur tanto perfectius animus hominis ad Deum diligendum fertur, quanto magis ab affectu temporalium revocatur. Unde Augustinus in lib. 83 Quaest. (n. 36) dicit: quod venenum charitatis est spes adipiscendarum aut retinendarum temporalium rerum; augmentum vero eius est cupiditatis diminutio; perfectio vero nulla cupiditas. — Est autem cupiditas amor adipiscendi aut obtinendi temporalia. Der Mensch verähnlicht sich mit Gott um so mehr, je mehr er frei wird von aller selbstischen Liebe, wie Augustinus (de Trinit. XII. c. 11.) bemerkt: Honor hominis verus est imago et similitudo Dei, quae non custoditur nisi ad ipsum, a quo imprimitur. Tanto magis itaque inhaeretur Deo, quanto minus diligitur proprium. S. 308 f.

Der Weg der vollkommenen Entsagung ist die Bethätigung einer höheren Liebe und die Verwirklichung eines höheren Lebens. Die Liebe besitzt eine besondere Vollkommenheit, wenn sie das ernstliche Streben hat, die Vollkommenheit, welche das Ziel ist, möglichst schon in diesem Leben zu erreichen und diesem Ziele durch vollkommene Selbstverläugnung sich zu nähern. Die vollkommene Selbstverläugnung durch gänzliche Lossagung von der Welt — durch buchstäbliche Befolgung der Aufforderungen, die Christus wiederholt und besonders auch in der Unterredung mit dem reichen Jünglinge und aus Veranlassung derselben an die Seinigen gestellt, ist der Weg der vollkommenen Liebe wie zur Vollkommenheit der Liebe.

* In diesem Sinne können wir auch die Stelle Philipp. 3: Non quod iam acceperim aut iam perfectus sim, auf das höhere Vollkommenheitsstreben beziehen, wie Suarez diese Erklärung empfiehlt (de statu perf. I. c. 10. n. 1): Non quod iam acceperim aut iam perfectus sim. Licet possit hoc intelligi de perfectione patriae, ut exponit Augustinus Serm. 15. de verbis Apostoli cap. 13., tamen etiam et fortasse melius intelligitur de perfectione viae abundantiori. Negat autem Paulus se illam habere, non quia iam non esset in altissimo perfectionis gradu, sed quia nondum acceperat totam perfectionem, quam in hac vita consequi poterat et sperabat.

Der Reichthum ist der Antheil des Einzelnen an den Gütern der Erde, die Summe der dem Einzelnen (und zwar über seinen nothwendigen Bedarf hinaus) zugetheilten und seinem freien Gebrauche übergebenen materiellen Güter. Indem wir unseren Reichthum, Alles, was wir besitzen, dahingeben, wollen wir verzichten und verzichten wir auf allen Gebrauch der Welt außer dem zur Erhaltung unseres Lebens Nothwendigen. Mit der Weggabe der Güter sagen

wir uns von der äußeren Welt los und wollen wir dem Weltleben ganz entsagen, um allein dem Heilande anzugehören und in seinem Dienste thätig zu sein.

Man kann die Tugend bewahren bei dem Ueberflusse zeitlicher Güter; es ist keineswegs nothwendig, sie wegzugeben und auf allen Besitz zu verzichten, wenn wir nur unser Herz nicht daran hängen, wie der Psalmist sagt: Divitiae si affluant, nolite cor apponere, Ps. 61, 11, wenn wir der apostolischen Ermahnung folgend so besitzen, als besäßen wir nicht, diese Welt, deren Gestalt vorübergeht, so gebrauchen, als gebrauchten wir sie nicht, — Qui habent, sint tanquam non habentes, qui emunt, tanquam non possidentes, qui utuntur, tanquam non utantur: praeterit enim figura huius mundi, I. Cor. 7, 29—31. Die im Glauben Lebenden gebrauchen die zeitlichen Güter als Fremdlinge und nicht so, daß sie von ihnen gefangen genommen oder durch sie abwendig gemacht werden von Gott, dem einzigen Ziele ihres Strebens; sie gebrauchen sie als Mittel — quibus sustententur, ad facilius toleranda minimeque augenda onera corporis corruptibilis, quod aggravat animam. Aug. D. c. D. XIX., 17. Der Gläubige kann Reichthümer haben, aber er kann sie nicht lieben. Non potestis Deo servire et Mammonae, Matth. 6, 24. Es sind die himmlischen Güter, nach denen er allein verlangt. Diese sind sein Reichthum, nicht aber die zeitlichen Güter; vgl. des h. Augustinus Erklärung von Mammona iniquitatis in d. Quaest. Evang. II. c. 34. u. Serm. de verb. Dom. 35. in Luc. Man darf die Erdengüter lieben, aber nur um Gottes willen und in der Ordnung nach dem göttlichen Gesetze. Quare non amem, quod Deus fecit? ruft Augustinus; Spiritus Dei sit in te, ut videas, quia haec omnia bona sunt. Sed vae tibi, si amaveris condita et deserueris conditorem! Pulchra tibi sunt, sed quanto est pulchrior, qui ista formavit. Exposit. in Epist. I. Beati Joannis, Tract. 2. Wir sollen keine irdischen Güter besitzen, ohne selbst gut zu sein; die Güter der Welt sollen dazu dienen, uns zur Liebe des Guten und des höchsten Gutes zu führen, wie ebenfalls Augustinus ausführt: Ecce quid prodest plena bonis arca, inanis conscientia? Bona vis h a b e r e, et b o n u s non vis e s s e. Non vides te erubescere debere bonis tuis, si domus tua plena est bonis et te habet malum? Quid enim est, quod velis habere malum? Nihil omnino. Non uxorem, non filium, non filiam, non servum, non ancillam, non villam, non tunicam, postremo non caligam

et tamen vis habere malam vitam. . . . Omnia quae circa iacent oculis tuis, elegantia et pulchra tibi chara sunt, et tibi ipse vilis es, foedus es etc. De verbis Dom. Serm. XIII. Wir sollen uns erwerben, was wir für das Leben nothwendig haben, und das durch Arbeit Erworbene für uns und die Unsrigen bewahren; wir sollen uns Mittel verschaffen zur Unterstützung unserer armen und Noth leidenden Brüder. (Vgl. Jocham a. a. O. III. B. §. 207.)

Wir haben allezeit Arme um uns; die Noth und das Elend ruft von allen Seiten um Hilfe, überall bietet sich Gelegenheit und erhalten wir die Aufforderung zur Unterstützung Dürftiger und Hilfeloser, zu den besondern Werken der Liebe Christi, denen die Barmherzigkeit des göttlichen Richters und himmlische Belohnung verheißen ist. Der Reichthum ist ein Mittel, um durch segensreiche Thätigkeit unter den Menschen sich reichliche Verdienste vor Gott zu sammeln und sich Schätze anzulegen für den Himmel. Mt. 6, 19 ff.

Aber es ist überaus schwer, die Tugend gegen die vielen Gefahren, welche der Reichthum ihr bereitet, zu beschützen und den Versuchungen, in welche er den Menschen führt, überall zu widerstehen; es geschieht selten, daß des Reichen Herz sich nicht an den Reichthum hänge und ihn nicht mehr liebe, als sich gebührt. Und eben weil man ihn fast immer liebt, und darum nicht gerne weggibt, ist auch der gute Gebrauch des Reichthums sehr schwer, da ein guter Gebrauch nicht Statt findet ohne dessen Weggabe in reichlichen Almosen; es ist schwer, reich und arm zugleich zu sein, Reichthümer zu besitzen und die Armuth zu lieben, welche Liebe mit der Liebe zu den Armen und dem Streben, deren Noth zu lindern, verbunden ist. Daher es wie ein Wunder erscheint, wenn der Reiche bei seinem Besitze keinen Schaden leidet und in den Versuchungen nicht unterliegt; wer seine Tugend rein bewahrt in der Fülle irdischen Besitzes, legt den Beweis besonderer Liebe und Kraft des Willens ab, darum ein Solcher vor Allen selig gepriesen wird, Sir. 31, 8—11: „Glückselig der Reiche, der unbefleckt erfunden wird... Er hat Wunderbares in seinem Leben gethan.. Wer darin geprüft ward und vollkommen blieb, wird ewige Herrlichkeit erhalten.. Seine Güter sind gesichert in dem Herrn und von seinen Almosen wird die ganze Gemeine der Heiligen reden.“ Die Gefahren der Welt sind für den Reichen in besonders hohem Grade und Maaße vorhanden.

* Es ist nicht unmöglich, die vollkommene Liebe zu besitzen ohne Weggabe des Reichthums. Dominus non ea ratione dedit consilium (Mt. 19, 21), quasi

divites perfecti esse non possint aut intrare in regnum coelorum, sed quia non de facile possunt. Thomas, De perf. vit. spir. c. 7, wo z. B. angeführten Stelle Sir. 31, 8 ff. bemerkt wird: Quanto divitis taliter instituti maior est beatitudo et virtus, tanto talium divitum minor est numerus, unde subditur: Quis est hic et laudabimus eum? Fecit enim mirabilia in vita sua. Vere enim mirabilia facit, qui divitiis affluentibus cor non apponit, et si quis talis est, absque dubio probatur perfectus; unde sequitur: Quis probatus est in illo, id est in hoc, quod absque macula divitias habeat, et perfectus inventus est? quasi dicat: rarus, et hoc erit illi in gloriam aeternam, quod consonat verbis Domini dicentis: quod difficile dives intrabit in regnum coelorum. Vgl. c. 18.

* Vgl. C. Périn, über den Reichthum in der christlichen Gesellschaft; a. d. Franz. übers. v. J. Weizenhofer, Rgnsbg. und N.Y. 1866. 1. B. 5. K.: „Welchen Platz das Christenthum dem Reichthum im menschlichen Leben einräume." Es wird in diesem Buche ausführlich von der Entsagung gehandelt und gezeigt, wie die Selbst- und Weltentsagung, welche das Christenthnm lehrt, das Gesetz aller freien Creatur und die Bedingung sei, an welche der Besitz des Lebens in seiner Fülle für Alle geknüpft werde; sie wird als die erste Bedingung alles Fortschrittes und namentlich auch des materiellen bezeichnet, dessen Zweck nicht Vermehrung der Genüsse, sondern geistige Vervollkommnung sei. Wie im Christenthum der Mensch durch Selbstentsagung in den vollen Besitz seiner selbst gelange und aus der Demuth die Größe erwachse, so erzeuge auch die Verachtung der Reichthümer, welche im Geiste des christlichen Glaubens liege, den Reichthum. Je mehr die Völker vom Reichthum sich losgesagt, um so mehr sei es ihnen geglückt, ihn zu schaffen. Indem aber die Liebe auf der einen Seite das Begehren des Reichen mäßige und ihn bereitwillig mache zur Hilfeleistung gegen die in Noth lebenden Brüder, und auf der andern Seite den Armen zur Arbeit und allen den Tugenden leite, durch welche eine gute Verwendung des Erworbenen gesichert werde, erscheine der Mittelbesitz in den christlichen Gesellschaften als der Punkt, dem Alles zustrebe, und gleichsam die Achse, um die sich Alles drehe, — welcher Gedanke sich in der h. Schrift ausgesprochen finde, Sprüchw. 30, 8: Mendicitatem et divitias ne dederis mihi, tribue tantum victui meo necessaria. Kap. 6.

Der **freiwillig Arme** bethätigt den Tugendernst und Tugendeifer in der vollkommensten Weise, wenn er auch das Bild der Tugend noch nicht in voller Reinheit und Schönheit darzustellen vermag. Er kämpft für den Besitz der Tugend mit einer Kraft, die vor Nichts zurückschrickt und zurückweicht, die nimmer ruht und nicht ermüdet, bis sie über die gewaltigsten Feinde triumphirt.

Das Himmelreich leidet Gewalt. Es ist schwer mit der Last irdischer Güter beladen durch das enge Thor einzugehen; aber nicht weniger ist es für den Erdgeborenen schwierig, von dieser Last sich zu befreien. Mit fast unzerreißbaren Banden fesselt ihn die Begierlichkeit an das Vergängliche; der in der Natur liegende Hang setzt dem Entschlusse des Willens, alles Besitzes sich zu entäußern, gewaltige Schwie-

rigkeiten entgegen, welche er nur mit der aus einer höheren Liebe kommenden Kraft überwinden kann. Es bedarf einer ungewöhnlichen Kraft, um in dem Akte der Lossagung von den Gütern der Welt den entschiedenen Bruch mit dem alten Menschen zu vollziehen. Wie sich aber in diesem Akte die hohe Kräftigkeit der Liebe Gottes offenbart, so ist derselbe ebenso das kräftigste Mittel, um die Befreiung zur Vollendung zu führen; die entscheidende That ist ein Sieg, aus welchem der Wille neu gestärkt hervorgeht, um den Kampf der Tugend erfolgreich fortzuführen und das Gelüste niederzuhalten, welches nicht aufhört, den Willen mit seinen Forderungen zu bedrängen.

Der Arme empfängt die Kraft, den Weg der Entbehrungen und Leiden zu wandeln, aus dem Vertrauen, welches der weltüberwindende Glaube verleiht; er hält mit treuer Hingebung, mit unerschütterlicher Ueberzeugung an Christus und seiner Wahrheit fest, und indem er gewiß ist, daß Gottes Liebe, die sich in Christus geoffenbart, uns überall führe, beschütze und stärke, daß Gott mit uns sei und für uns sorge, wirft er vertrauensvoll alle Sorge auf den Herrn, der das Nothwendige denen, die ihn darum bitten, nicht versagt, und richtet die einzige Sorge dahin, durch Werke der Liebe Gottes und des Nächsten sich Schätze zu sammeln für den Himmel; er erträgt die Leiden und Widerwärtigkeiten des Lebens mit Gleichmuth, indem er hinblickt auf die künftige Herrlichkeit der Kinder Gottes, gegen welche die Trübsale dieses Lebens für Nichts zu achten sind. Röm. 8, 18.

Die Armuth macht uns zu tüchtigen Kämpfern, indem wir durch die Enthaltung stark und durch die Entfernung einer Menge von Hindernissen zum Widerstand und Angriff vorzüglich befähigt werden. Ne accuses paupertatem, sagt der h. Nilus, constantem enim legis athletam efficit. Daß der Tugendkampf durch Enthaltung und Entsagung zu führen sei, hebt besonders der h. Apostel Paulus im ersten Briefe an die Corinther hervor, da er sagt (K. 9, 25. 27): Omnis, qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet... Castigo corpus meum. Der Arme gleicht dem Athleten, der nackt in den Kampf geht, indem er sich der irdischen Dinge entkleidet. „Entblöße dich von den irdischen Sorgen: denn es ist Kampfeszeit; ziehe die geistlichen Waffen an: denn einen schweren Krieg haben wir auszufechten gegen die bösen Geister.“

* Chrysostomus, Ad pop. Antioch. hom. 3: Non est nobis lucta adversus sanguinem et carnem, sed adversus principatus et potestates: induite igitur armaturam Dei. Eph. 6, 12. Vidisti athletam? vidisti militem? Si

athleta es, nudum in certamen te descendere oportet; si miles, armatum ad pugnam consistere necesse est. Quomodo igitur haec utraque simul esse possint, et nudum esse et non nudum, et indutum et non indutum? Quo tandem modo? Ego dicam. Exue vitae negotia et athleta factus es; indue arma spiritualia, et factus es miles. Te ipsum vitae curis denuda, arma spiritus indue: bellum enim nobis contra daemones conflatum est grave. Propterea et nudum esse oportet, ut nullam diabolo nobiscum luctanti ansam praebeamus, et undique armari, ut nusquam lethalem plagam accipiamus. Excole animam tuam et spinas excide: semina verbum pietatis, pulchra philosophiae plantas insere ... Acue falcem tuam, quam per crapulam hebetasti, acue per ieiunium, aggredere iter in coelum ferens, asperam et angustam viam attinge et ambula. (Ed. Montf. tom. II. p. 39.) Ganz ähnlich sagt der h. Antiochus in der 89. Homilie über die Armuth mit Beziehung auf Ephes. 6, 12: Primum quod ex abdicatione facultatum proficiscitur, ingenua est et perquam honesta libertas curae omnis et quae hinc etiamnum resilit, paupertas nullis patens insidiis. Dicit itaque Apostolus: Non est nobis colluctatio adversus sanguinem et spiritum: hoc de athleticis legibus transsumtum pronunciat. Etenim quemadmodum illi non veste solum exuti, sed et detonsi comam, inuncti oleo, ut ne capillis prehendi queant, magis autem ut laevore olei commodius elabi possint ac vitare colluctatoris manus: eundem in modum et nobis prosiliendum est ad agonem spiritualem, si tamen insigniri olim corona percupimus. Exuti primum veterem hominem cum actibus suis, quin externe etiamnum detonsi, nosque ad eleemosynas exponentes, nudi quoque cura omni ac veste, in stadium ascendamus excolendae virtutis. Sed et Hebraeis idem ait: Vinctis compassi estis et direptionem facultatum vestrarum cum gaudio suscepistis, cognoscentes, vosmet ipsos habere meliorem substantiam et manentem in coelis ... Dazu fordere der Herr den Jüngling auf, Mt 19.

Die Anhänglichkeit an die Welt ist überwunden und der Begierlichkeit Alles entzogen, woraus sie Kraft und Nahrung gezogen. Die Begierlichkeit ist nach I. Tim. 6, 10 die Wurzel aller Uebel: Radix omnium malorum est cupiditas (griech. φιλαργυρία): quam quidam appetentes erraverunt a fide et inseruerunt se doloribus multis. „Wie lange willst du trachten nach Gold, dem Stricke der Seelen, dem Angelhaken des Todes, der Lockspeise der Sünde? Wie lange nach Reichthum, dem Zunder des Krieges? Seinetwegen werden die Waffen geschmiedet, seinetwegen die Schwerter geschärft, seinetwegen verkennen Anverwandte die Natur und sehen sich Brüder mit mordfunkelnden Augen an. Des Reichthums wegen nähren die Wüsten Mörder, das Meer Seeräuber, die Staaten Angeber. Wer ist der Vater der Lüge? Wer der Urheber falscher Anklage? Wer der Erzeuger des Meineides? Nicht der Reichthum, nicht das Streben nach diesem? Basil. in der oben S. 10 angeführten Rede. Aus der Be-

gierde nach zeitlichem Gute kommen, sagt der h. Chrysostomus, Meineid, Diebstahl, Raub, Hurerei, Neid, Mord, Haß des Nächsten, Krieg, Habsucht, Heuchelei, Schmeichelei.

Wer die Güter der Welt liebt, wird um dieser willen alle Werke der Bosheit vollbringen, und sofern sie Mittel zur Befriedigung des Strebens nach Selbsterhöhung und nach den Genüssen des Fleisches darbieten, aus ihnen neuen Reiz zur Befriedigung desselben empfangen. In der Bekämpfung der Weltlust wird zugleich dem Verlangen der Hoffart und der Fleischeslust entgegengearbeitet, und wiederum wird ihre Bekämpfung von keinem glücklichen Erfolge begleitet sein, wenn nicht zugleich der Lust des Geistes und des Fleisches fortgesetzt direkter Widerstand geleistet wird.

* Beda: Non omnes pauperes beati, sed illi tantummodo, qui omne praesentis saeculi culmen, tametsi altum videatur, pro nihilo ducunt. Qui merito regni coelestis perhibentur munere digni, quia delectationis humanae probantur cupiditate nudati.

Die Armuth ist nicht ohne die Demuth; sie ist selbst die größte Verdemüthigung, sofern sie statt Ehren und Würden die Verachtung und den Spott der Welt erwählt. „Wir verlassen die Welt erst dann vollkommen, bemerkt der h. Augustinus, wenn wir nicht bloß die äußeren Güter, sondern auch die eiteln Urtheile der Menschen gering schätzen.“ Die Welt begreift diese Dinge nicht; sie lacht über die, welche Verachtung des Zeitlichen empfehlen, wie die Pharisäer Jesus verlachten, als er von Verachtung zeitlicher Güter redete. Lk. 16, 16. Regnum coelorum vim patitur, et qui vim faciunt, diripiunt illud. Non solum ut quisque ista contemnat, sed etiam linguas deridentium se talia contemnentem: hic enim vi facta invadit quodammodo quasi praedator violentus regna coelorum; hoc enim subiunxit Evangelista, cum dixisset derisum fuisse Jesum a Pharisaeis, cum de contemnendis terrenis divitiis loqueretur. Quaest. Evang. II. c. 37. Vgl. Chrysostomus Hom. 21. üb. Matth. 6, 19.

Es ist schwer für den Reichen, die erste aller Tugenden, die Demuth zu besitzen und zu bewahren; viel schwerer wird er sich gegen die Versuchungen des Stolzes und des Uebermuthes schützen, als der Arme, dessen äußere Verhältnisse die Uebung der Demuth sehr erleichtern. Dubitari non potest, quod humilitatis istius bonum facilius pauperes, quam divites assequantur, dum et illis in te-

nuitate amica est mansuetudo et istis in divitiis familiaris elatio. Leo d. Gr., Hom. über Matth. 5, 1 ff.

Die Armuth ist der Weg der Erniedrigung; der Arme überhaupt lebt im Stande der Abhängigkeit, und der freiwillig Arme tritt in diesen Stand ein, indem er sich unter den Willen dessen unterwirft, der die Armen zu erlösen gekommen, dem Vorbilde Christi nachfolgt, der nicht gekommen ist, um bedient zu werden, sondern zu dienen, und in der Nachahmung seines vollkommenen Gehorsams sich übt zur Bewahrung und Vervollkommung der Demuth, zur Bekämpfung und Vernichtung des Strebens der Hoffart, welches das hartnäckigste und am schwersten zu überwindende Uebel, das gefährlichste aller Leiden, der tiefste Grund alles Verderbens ist. Aber wie die Armuth dem Gelüsten der Hoffart entgegentritt, so widersteht sie beharrlich den Begehrungen der Sinnlichkeit, indem sie von allem sich trennt, was sinnliche Ergötzung gewährt und in dem Gebrauche der Güter der Welt sich auf das zum Leben Nothwendige beschränkt.

Wenn der Apostel I. Tim. 6, 10 die Größe der Gefahren, welche mit dem Reichthum verbunden sind, besonders dadurch hervorhebt, daß er sagt: die Begierde nach Reichthum habe Einige selbst zum Abfalle vom Glauben geführt, so ist die Armuth dagegen die stärkste Beschützerin des Glaubens; sie ist die Bedingung des Fortschrittes der Glaubenserkenntniß, die Pflanzstätte der Weisheit. Wenn die Armuth zu ertragen, allein dem Weisen zukommt, wie ein alter Weiser behauptete, so empfängt die Weisheit des Glaubens, welcher diese Kraft gewährt, zugleich aus dem Leben der Armuth selbst neue Kraft und neues Wachsthum. Die Erkenntniß wird heller und reiner, je mehr die Trübungen, welche aus der Begierlichkeit kommen, ferne gehalten, und je weniger der Geist den Irreleitungen der Welt ausgesetzt ist. Vgl. Mt. 13, 22; Lk. 8, 14. Zu den Armen, die dem Herrn folgen, ist das Wort gesprochen: „Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Himmelreiches zu verstehen," Mt. 13, 11.

Die Armuth ist die Beschützerin und Pflegerin aller Tugenden, welche die Liebe auf dem gereinigten Grunde der Seele pflanzt, befestigt und vollendet.

* Der h. Ambrosius nennt die Armuth die erste aller Tugenden. Ordine prima est et parens quaedam generatioque virtutum, quia qui contemserit saecularia, ipse merebitur sempiterna; nec potest quisquam meritum regni coelestis adipisci, qui mundi cupiditate possessus, emergendi non habet facultatem. In Luc. 6. Die Armuth ist ein großes Gut für die, welche sie weise ertragen, ein Schatz, der nicht weggenommen werden kann, ein

starker Stab, ein Besitz, der nicht zu beschädigen ist, eine Freistätte, die gegen alle Nachstellungen sichert. Chrysostomus, Hom. 2. ad pop. Antioch. n. 8. Dagegen ist „die Armuth, die man gezwungen erduldet, ein unersättliches Uebel, unzufrieden und undankbar" — ἀκόρεστόν πως κακὸν ἡ ἀκούσιος πενία καὶ μεμψίμοιρον καὶ ἀχάριστον. De sacerdot. 3, 36. So preist Chrysostomus besonders in vielen seiner Homilien die Armuth als den Weg der Weisheit, als den höchsten Reichthum, als die Pflanzstätte aller Tugenden. Vgl. Gregor v. Naz., Orat. 14, περὶ φιλοπτωχίας, c. 4: Pulchra res inopia et pecuniarum contemtus: testis est Zachaeus atque etiam Christus, ille, dum Christo domum suam ingredienti omnes propemodum opes suas dono obtulit (Luc. 19, 8), hic dum diviti illi perfectam vitam hac re definivit — τῷ πλουσίῳ τὸ τέλειον ἐν τούτῳ περιορίσας.

* Origenes wirft im Commentar. z. Matth. tom. 15. die Frage auf, wie die Armuth und die Vollkommenheit zusammenhängen? Wenn auch Einer seine Güter verkauft und den Erlös den Armen gibt, wird er dadurch die Vollkommenheit finden, die im Besitze aller Tugenden besteht, wird er dadurch frei von der Leidenschaft des Zornes, den er bisher nicht zu beherrschen vermochte, frei von allen ängstlichen Sorgen, von aller Furcht u. s. w.? Wird ein Mensch durch Weggabe der zeitlichen Güter reicher an Weisheit und Erkenntniß, so daß er auf die Fragen über den Glauben und die geheimnißvollen Aussprüche der h. Schrift bessere Antwort geben könnte, als zuvor? Vielleicht haben wir es uns so zu erklären, daß derjenige, welcher die freiwillige Armuth erwählt, wie vom Geiste Gottes ergriffen und durch die göttliche Gnade von allem Bösen befreit und mit allen Tugenden erfüllt werde — φήσομεν αὐτὸν ὡςπερεὶ θεόληπτον γενόμενον πάσας τὰς ἀρετὰς ἀνειληφέναι καὶ πᾶσαν κακίαν ἀποτεθεῖσθαι. Die Richtigkeit dieser Erklärung dürfte aber, obwohl sie dem Glauben nicht widerspräche, bezweifelt werden. Origenes fährt dann fort: Sapientius ergo aliquis literae adhaerens et non in tropologias divertens ita quaestioni obviam ire videbitur ... Dicet, quod si pauperum precibus iuvatur qui bona sua iis impertivit, ad salutem suam assumens rerum spiritualium copiam, qua praediti sunt rei pecuniariae egentes, ut suae inopiae succurrat, quemadmodum in posteriore ad Corinthios declaravit Apostolus, cuinam id contingit potius, vel quis maiore iuvatur auxilio, tot pauperum sublevatorum preces exaudiente Deo; inter quos Apostolis fortasse similes sunt aliqui vel paulo iis certe inferiores, rebus egentes corporalibus, sicut illi, spiritualibus vero abundantes? Qui ergo sermonibus Jesu adductus, ut perfectus evadat, divitiis egestatem permutat, is confestim adiuvabitur, haud secus ac Christi Apostoli, ut sapiens in Christo et fortis et iustus et prudens et omni affectu vacuus — ἐκτὸς παντὸς πάθους — efficiatur.

Aber es wird auch durch die freiwillige Entsagung die Zahl und Größe der Leiden des irdischen Lebens vermindert. Die Güter der Welt sind die Quelle vieler Uebel. Die Begierde nach Reichthum ist nicht zu sättigen; Alle werden von dem Verlangen nach Besitz gequält und um so mehr, wenn ihnen Ueberfluß zu Theil geworden.

Die Sehnsucht des Reichen nach mehr Ueberfluß ist größer, als die des Armen nach dem Nothwendigen. Die Reichthümer verursachen Qual, schon ehe man sie besitzt, bereiten Unruhe und Sorge ihren wirklichen Besitzern, und nicht weniger erfüllt ihr Verlust mit Schmerz und Trauer.

Die Reichthümer und das Streben nach irdischem Besitze bringen Unfriede und Zwietracht unter die früher Verbundenen; sie erwecken den Neid und die Eifersucht, sie nähren den Haß und rufen die feindlichen Nachstellungen Anderer hervor.

Dazu kommen die vielen Leiden und Uebel, welche die sinnlichen Genüsse, zu denen der Reichthum einlädt, als Folgen mit sich führen. Wer dem Rufe Christi folgt, kehrt zur rechten Ordnung der Natur zurück, welche nur geringe Forderungen stellt, um ihre Kraft und Gesundheit zu bewahren.

Der freiwillig Arme ist reich, weil er wenige Bedürfnisse hat; denn reich ist nicht der, welcher Vieles besitzt, sondern nicht Vieles bedarf. Optimae sunt opes inopia cupiditatum. Und wie er die Quellen vieler Unruhen und Leiden verschlossen hat, so hat er Ruhe und Friede gefunden in Christus; seine Seele ist des Reichthums der göttlichen Gnade theilhaftig geworden, welche ihn kräftigt zum tugendhaften Wandel, welche ihm ein Unterpfand der Liebe Gottes ist und die höchste Würde und die wahre Hoheit verleiht. Denn dem Herrn folgen, ist eine große Ehre, Sir. 23, 38. Glorietur frater humilis in exaltatione sua, dives autem in humilitate sua. Jak. 1, 9. 10. Beati pauperes: quia vestrum est regnum Dei, Lk. 6, 20. Wie der h. Bernhard wiederholt hervorhebt, ist die hohe Bevorzugung der Armuth auch darin ausgesprochen, daß es bei der Seligpreisung der Armen nicht heißt: ihrer wird sein, sondern: ihrer ist das Himmelreich; schneller und leichter vermöge sich die Seele des Armen zum Himmel emporzuschwingen: sie nehme in besonderer Weise schon hienieden Theil an den höhern Gütern, so daß man sagen könne, der Lohn der Tugend sei ihr nicht so fast verheißen, als gegeben.

* Wie der h. Paulinus in einem Briefe bemerkt, gehört es auch zu den besondern Auszeichnungen, deren sich die Armen zu erfreuen haben, daß ihre Namen in den hl. Schriften aufbewahrt und, um sie zu ehren, der Nachwelt überliefert werden, während die Namen der Reichen verschwiegen werden; daher sei es zu erklären, daß die Schrift uns mit dem Namen des reichen Jünglings (der aber allzu ungünstig beurtheilt wird) nicht bekannt mache. Tales divites (divites spiritu Dei et suo pauperes) cum pauperibus suis diligit Deus et sacris literis celebrat paginarumque perennium auctoritate nobi-

litat. Hoc enim ipsum considerare te volo, eorum divitum, quorum vel crimina vel supplicia in scripturis signata sunt, nomina significata non esse, quia sine dubio indigni erant, ut sermone divino nominarentur, quos aut vitae obliteravit impietas aut avaritia delevit. Ideo praedixerat Dominus in propheta de ipsis: Nec nemor ero nominum illorum per labia mea (Ps. 15, 4), hoc est, per immortalium duo Testamenta verborum, quae oris divini labia bene dicuntur, quia et cohaerent sibi et uno Dei verbo aperiuntur, et per ipsa nos Deus osculatur ab osculis oris sui. Haec ergo labia pollui noluit nominibus impiorum divina iustitia, et idcirco neque illius divitis nomen exstat, cuius vanitas et avaritia signatur, cui consumta iam vita de vitae apparatibus cogitanti dictum est: Stulte, hac nocte expostulabitur anima tua; quae parasti, cuius erunt? (Luc. 12, 15—20.) Illius quoque divitis, qui gloriatus est in lege completa, conditionem adipiscendae perfectionis divitiarum suarum amore aversatus est, caecitatem legimus, vocabulum non habemus etc. etc. Mt. 19.

Von den vielfachen Zerstreuungen und Störungen, welche die zeitlichen Angelegenheiten bereiten, befreit, wendet sich der Arme den höheren Thätigkeiten zu; er kann sich nun einzig und allein der Sorge für das Höhere widmen, seine Kräfte ausschließlich in den Dienst des göttlichen Reiches hingeben, um in dieser Thätigkeit und in der Betrachtung des vollkommenen Lebens Jesu seine Seele zur Aehnlichkeit mit ihm zu erheben. (Clem. Alex., s. oben S. 137.) Volo vos sine sollicitudine esse, I. Cor. 7, 32.

„Gehe hin, verkaufe Alles, was du besitzest, und gib es den Armen, — und dann komme wieder und folge mir nach.“ Mt. 19, 21; Mk. 10, 21; Lk. 18, 22. Der Jüngling wird aufgefordert, die Vollkommenheit zu suchen auf dem Wege der vollkommenen Entsagung; wenn er Alles dahingebe, werde er eine vollkommene Liebe bethätigen und zu jener vollkommenen Bethätigung der Liebe Gottes und des Nächsten sich befähigen, welche er uns in seinem heiligen Leben zur Nachahmung vorgestellt.

Christus ist das Vorbild der vollkommenen Liebe; als solches stellt er die Vollkommenheit der Liebe in seinem Leben verwirklicht dar, welche wir wie das in's Gebot der Liebe aufgenommene Ziel in unserem Leben anzustreben haben, welche wir aber niemals vollkommen erreichen können. Zur möglichst vollkommenen Anstrebung und Darstellung dieser Liebe fordert er uns auf in der Aufforderung zu seiner Nachfolge; es ist dies die vollkommene Nachfolge oder seine Jüngerschaft im engeren oder eigentlichen Sinne.

Der Jüngling sollte Alles verlassen, um dem Herrn nachzufolgen, d. i. die vollkommene Liebethätigkeit sich zur Aufgabe zu machen. Wenn

das Weggeben der Güter die Bedeutung eines Mittels hat, durch welches die Vollkommenheit der Liebe erworben wird, so hat es aber außer diesem noch einen besonders hohen Werth dadurch, daß es eine über das Nothwendige hinausgehende Liebethätigkeit möglich macht und selbst als der vollkommenste Akt der Liebe Gottes und des Nächsten erscheint.

Das Sequere me drückt den Zweck aus, das Verlassen des Reichthums ist das Mittel. (Thomas S. 2. 2. qu. 184. art. 3. ad. 1. Bellarmin, de Monach. cap. 9). Der Jüngling soll Alles weggeben, damit er in der Nachfolge Christi vollkommen werde. Vgl. I. Mos. 17, 1: Ambula coram me et perfectus esto.

Ohne die Nachfolge Christi hätte das Weggeben der Güter keinen Werth. Addidit: Et veni, sequere me, ne cuiquam, dum haec fecerit, aliquid prodesse existimetur, si non sequitur Christum. August. Ep. ad. Hilar.

Die Apostel erhielten die höhere Verheißung nicht wegen der Weggabe der Güter, sondern wegen der Nachfolge Christi; wie Hieronymus bemerkt mit Beziehung auf die Frage des Petrus und die Antwort Jesu, Mt. 19, 27. 28: Jesus dixit illis: Amen dico vobis, quod vos, qui secuti estis me... Non dixit: Qui reliquistis omnia. Hoc enim et Crates fecit philosophus, et multi alii divitias contemserunt. Sed: sequuti estis me, quod proprie Apostolorum est atque credentium. (Mit d. Anm. v. Vallars. z. d. St.) Vgl. desselben Bemerkung zu Mt. 19, 21.

* Christus forderte den Jüngling, der vollkommen zu sein glaubte und wünschte, zum Verlassen des Reichthums und zu seiner Nachfolge auf; unter der Voraussetzung, daß er nach der höheren Vollkommenheit verlangte, forderte Christus von ihm die Weggabe der Güter, welche sowohl ein Mittel der Vollkommenheit als auch eine Bethätigung der vollkommeneren Liebe ist und zugleich eine vollkommenere Thätigkeit der Liebe ermöglicht. Er sagte ihm: „Wenn du zur Vollkommenheit des Tugendlebens, zur Vollkommenheit in der Liebe Gottes und der Erfüllung seines Willens gelangen willst, so gehe hin, und verkaufe Alles, was du besitzest.“ Ist aber hierin schon ausgesprochen, welche Bedeutung der Weggabe des Reichthums zukomme, so wird in der folgenden Aufforderung: „Dann komme wieder, und folge mir nach,“ noch besonders hervorgehoben, daß dieselbe nur einen Werth habe durch die Liebe. Diese letztere Aufforderung enthält die Belehrung, daß Christus das Vorbild der vollkommenen Liebe sei, und daß die Vollkommenheit, deren — in der Liebe Gottes gegründetes — Verlangen vorausgesetzt wird, nicht gefunden werde außer in der Gemeinschaft Christi. Die Bedeutung der Aufforderung: „Folge mir nach,“ liegt also darin, daß sie die Vollkommenheit, die zu suchen ist, näher und bestimmter bezeichnet.

Die vollkommene Liebe ist Pflicht Aller, nicht aber die vollkommene Liebe und Liebethätigkeit der Nachfolge Christi oder die Liebethätigkeit der von Christus zum Dienste in seinem Reiche Berufenen.

Die Nachfolge Christi im ausschließlichen Dienste seines Reiches, wie zu solchem Dienste die Zwölfe berufen waren, ist die höchste Thätigkeit der Liebe; es sind die höchsten Güter, deren Verwirklichung zur alleinigen Aufgabe des Lebens gemacht, es ist die Ehre Gottes und das Heil der Menschen, für welche das Leben zum Opfer gebracht wird; für diese Güter wird gearbeitet unter den Leiden und den Verfolgungen, welche die Welt den Dienern Gottes überall bereitet. (Vgl. den Beisatz: ἄρας τὸν σταυρόν im griech. Text Mk. 10, 21.)

Geboten ist in der Aufforderung zur besondern Nachfolge, Gott und dem Heilande ungetheilt anzugehören und zu leben, um in der Erkenntniß der Wahrheit und in der Gnade Gottes zur Vollkommenheit zu gelangen; geboten ist die Nachahmung des Lebens Christi — qui pertransiit benefaciendo, Apg. 10, 38, durch Befolgung seines neuen Gesetzes, Joh. 13, 34. 35. Dieses wird aber von denen, die dem Rufe der Nachfolge gehorchen, dadurch erfüllt, daß sie sich ganz den Werken der Frömmigkeit, der Liebe Gottes und des Nächsten weihen, im Besondern das Evangelium der Welt verkünden und die Gnaden Christi ausspenden, an der Ausbreitung des Reiches Gottes arbeiten, in welchem Alle durch die Liebe miteinander verbunden sind.

Kann aber dieses durch die Liebe der Nachfolge Gebotene in verschiedener Weise erfüllt werden, so wird die äußere Armuth für sie nur geboten erscheinen, wenn und soweit jene Thätigkeiten der Liebe ohne sie nicht geübt werden können, oder sofern jene gebotenen Thätigkeiten die Dahingabe der zeitlichen Güter erfordern.

Wo Letzteres nicht der Fall ist, wird es immer als etwas Besseres empfohlen, sich durch Weggabe der Erdengüter aller zeitlichen Sorgen zu entledigen und von allen Störungen befreit den Uebungen der Frömmigkeit vollkommener obzuliegen und immer reichlicher gute Werke zu vollbringen. I. Thess. 4, 1.

Die Armuth wird aber dem Gottliebenden und dem Herrn Nachfolgenden noch besonders durch Christi Beispiel nahe gelegt; die Liebe zu Christus erzeugt die Liebe zu seiner Armuth.

Wie Christus für uns arm geworden, um uns unendlich zu beglücken, so wollen wir unsere Liebe zu ihm dadurch vollkommen bethätigen, daß wir um seinetwillen die Armuth erwählen, daß wir ihm Alles, was wir haben, hingeben, indem wir es den Armen schenken,

und in der vollkommenen Selbst- und Weltentsagung Gott das vollkommenste Opfer darbringen.

Das Leben der Armuth ist der Wandel in der Nachfolge Christi, der vom Himmel gekommen, um durch sein Beispiel die Armuth zu lehren und durch seine Armuth die Welt zu bereichern, wie der Apostel an die Corinther schreibt (2. Br. K. 8, 9): „Ihr kennet die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, daß er um euretwillen arm geworden, da er reich war, damit ihr durch seine Armuth reich würdet.“ Er ist gekommen, um den Armen das Evangelium zu predigen, Mt. 11, 5. Lk. 7, 22.

Er hat die Armen erlöst durch die Predigt vom Reiche; er hat Trost und Kraft in ihre Seele gegeben, um die Leiden dieses Lebens zu ertragen und im Gehorsam gegen die göttlichen Gebote die Offenbarung der Herrlichkeit zu erwarten, deren sicherstes Unterpfand sie besitzen. Er hat aber auch die Reichen erlöst; sie werden das Reich finden, wenn sie arm werden. Sie sollen von dem, was sie besitzen, reichlich den Armen mittheilen; sie sollen sich nicht bedenken, um Gottes willen Alles den Armen zu geben; denn der Reichthum, der nicht zur Wohlthätigkeit benützt wird, gereicht dem Menschen zum Verderben. Dadurch aber, daß Christus die Herzen der Reichen eröffnet und willig gemacht zur Unterstützung der Armen, hat er diesen auch Linderung der leiblichen Noth gebracht; er hat durch die Predigt der Liebe die Noth und das Elend der Armen und Leidenden gehoben.

Alle sind arm und elend geworden; Allen hat der Herr die Güter des höheren Lebens gebracht; er hat sie befreit von der Noth der Sünde und bereichert mit den Schätzen der Wahrheit und der Gnade, um sie zu den unvergänglichen Schätzen des ewigen Reiches zu führen.

Die Nachfolge ist die höhere Vollkommenheit, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß sie erst in allmäligem Fortschritte zu ihrem (möglichen) Ziele komme, vgl. S. 338 Anm., wie Origenes im Comm. z. Matth. hervorhebt: Qui eiusmodi explicationem proferet, minime necessarium dicet, ut ipso die, quo quis bona sua vendidit et pauperibus distribuit, id contingere nobis animo fingamus, sed ab illa fortasse die hunc ad ea deducere divina cura (ἡ θεία ἐπισκοπή) incipiet, laudabilem illam ab affectibus immunitatem dico et omnigenam virtutem; deinde ... proficiens et crescens maior erit, donec in omni virtute incrementum capiens valde magnus existat. Sie ist die Nachahmung der Vollkommenheit des Lebens Christi in der vollkommenen Hingabe an ihn, die vollkommene

Erfüllung des Gebotes der Liebe Gottes und des Nächsten. Die letztere wird schon in vollkommener Weise dadurch geübt, daß das Geld den Armen gegeben wird; der Weise Crates that gut daran, daß er sich seiner Schätze entledigte, um nicht in den bösen Begierden zu Grunde zu gehen, aber er fehlte darin, daß er die Güter nicht den Armen hingegeben, sondern sie in das Meer geworfen und dadurch den Nothleidenden entzogen hat.

* Hieronymus, Ep. 26. ad Pammach. sup. ob. Paul. ux.: Pars sacrilegii est, rem pauperum dare non pauperibus. Et tamen non est satis perfecto et consummato viro opes contemnere, pecuniam dissipare et proiicere quod in momento et perdi et inveniri potest. Fecit hoc Crates Thebanus, fecit Antisthenes, fecerunt plurimi, quos vitiosissimos legimus. Plus debet discipulus Christi praestare, quam mundi philosophus, gloriae animal et popularis aurae atque rumorum venale mancipium. Tibi non sufficit opes contemnere, nisi Christum sequaris. Vgl. Ad Paulinum, De instit. monach. init.: Crates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abiecit, nec putavit se simul posse et virtutes et divitias possidere. Und Adv. Jovinian. lib. II. c. 7: Crates ille Thebanus proiecto in mare non parvo auri pondere: Abite, inquit, pessum malae cupiditates: ego vos mergam, ne ipse mergar a vobis.

Thomas sagt zur Erklärung des Rathes Christi an den Jüngling Mt. 19, 21: Ubi omnium bonorum abdicationem ad duo videtur ordinare, scil. ad dilectionem proximi, cum dicit: et da pauperibus, et ad dilectionem Dei, cum dicit: et sequere me. De perf. v. sp. cap. 14. Es ist aber in dieser letztern Aufforderung selbst wieder die Liebe des Nächsten enthalten. Das Gebot der Nächstenliebe erhält seine vollkommenere Erfüllung in der Nachfolge des armen Heilandes, in welcher der hilfsbedürftigen Menschheit die Güter des höheren Lebens mitgetheilt, aber auch gegen die leibliche Noth Hilfe gebracht wird — durch viele leiblichen Werke der Barmherzigkeit, durch die Predigt der Armuth und die Aufforderung der Reichen zur Liebe, besonders auch durch Gebete und Fürbitten, in welchen geistige wie leibliche Güter vom Himmel erfleht werden. Viel vermag das beharrliche Gebet des Gerechten, Jak. 5, 16.

Die Nächstenliebe ist mit der Gottesliebe verbunden, folgt aus ihr und begleitet sie; die Gottesliebe bethätigt und offenbart sich in der Nächstenliebe, welche darum nicht für sich, sondern nur, sofern sie Bethätigung der innewohnenden Gottesliebe ist, rechtfertigende Kraft besitzt. Wir lieben Gott um seiner selbst willen, nicht aber den Nächsten um seiner selbst, sondern um Gottes willen.

* Die Nächstenliebe erweist sich in der Abhilfe der leiblichen und geistigen Noth, in der Förderung des leiblichen und geistigen Wohles. Die auf das geistige Wohl gerichtete Thätigkeit der Liebe ist aber höher, als die andere. Maius est subvenire alteri in spiritualibus, quam in temporalibus; quanto spiritualia sunt temporalibus potiora et magis necessaria ad finem beatitudinis consequendum. Unde qui subtrahit sibi facultatem subveniendi aliis in temporalibus per voluntariam paupertatem, ut acquirat spiritualia, per quae utilius potest aliis subvenire, non facit contra bonum societatis hominum. Thomas S. c. Gent. III. c. 134. Aber die arme Nachfolge Christi ist auch ohne äußeren Besitz das zeitliche Wohl des Nächsten zu fördern in wirksamster Weise bemüht; sie spendet geistige Güter an die Menschheit aus und bringt in und mit diesen Hilfe gegen die zeitliche Noth, die nie außer Acht gelassen werden darf. Das Zeitliche soll als Mittel für das Ewige dienen; das Leibliche ist für das Geistige und um dieses willen. Daher auf der einen Seite das zeitliche Wohl nicht vernachlässigt, auf der andern aber nur zum Zwecke der Förderung des Geistigen für dasselbe Sorge getragen werden soll.

* Auf die Einwendung: es sei besser, die Güter zu behalten und von den Früchten des Besitzes den Armen Unterstützungen zukommen zu lassen, als Alles auf einmal hinzugeben, wurde bereits von Hieronymus in der Schrift gegen Vigilantius, der sie erhoben, geantwortet. Vgl. Thomas, Contra impugn. rel. c. 6. Ambrosius sagt in einer Rede (Adversus eos, qui dicunt possessionem non distrahendam, sed fructibus misericordiam faciendam) mit Beziehung auf Luk. 12, 33: Vendite, quae possidetis et date eleemosynam: Dominici magistri fides in promtu est, quae non solum distrahi iussit, verum etiam, quid de distracto fieret, demandavit. Non est, inquiunt, distrahenda, sed retinenda possessio, et de eius reditibus misericordiae opera celebranda. Quid sub vestitu operis misericordiae ardorem cupiditatemque habendae retinendaeque possessionis obtegis? Quid impietatis tuae flagitium sub velamine pietatis obumbras? Quid Dominicum praeceptum et ipsa sua puritate praeclarum credentibus subtili eripis persuasione? Quid ficto simulatoque conloquio religiosis denegas coeleste mandatum? Quid Dei servulis serpentino consilio Paradisum intercludis, qui non introiens ipse, verum etiam introire cupientibus regnorum coelestium claves abscondis? . . . In praecepto indicta distractio est et de distracto dispensatio exacta est. Devotis purificatio mentis promittitur, sordium mundatis coeleste regnum est praeparatum.

* Die De Wette'sche Erklärung unserer Stelle, die vom reichen Jüngling handelt, enthält neben einigen Gedanken, welchen wir schon bei Andern (vgl. S. 51) begegnet sind, viel Richtiges; es wird zugestanden, daß von einer über die nothwendige Pflicht hinausgehenden Vollkommenheit die Rede sei, zu welcher Christus den Jüngling aufgefordert habe. Dabei faßt aber De Wette das Verhältniß der Armuth und der Nachfolge ganz äußerlich auf; in der letzteren sieht er kaum etwas Höheres, als die Verwaltung des Predigtamtes, welche die Entsagung auf Alles als räthlich erscheinen ließ. Er verkennt die Idee der Armuth gänzlich, wenn er auch das Weggeben als ein Zeichen der wahren christlichen Begeisterung ansieht. So würdigt er auch den Rath der Ehelosigkeit. „Der Be-

ruf der Apostel und anderer Arbeiter am Reiche Gottes vertrug sich nicht mit der Ehe, deren Verhältniß Jesus so innig und tief auffaßte: darum wünschte er die Entsagung derselben, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern als ein Zeichen der begeisterten Gesinnung und als ein Mittel, das Reich Gottes zu verbreiten. Als Mittel zu höheren Zwecken fallen diese Dinge in das Gebiet der Klugheit, welche sich in die Zeit schickt; die Klugheit aber gebietet nicht, sondern räth bloß, es sind also in der That consilia, aber eben deßwegen nur zeitgemäß." Allgemeine Sittenlehre (Christl. Sittenl. 1. Thl., Berlin 1819) S. 251; vgl. 248 ff.

Der Rath der vollkommenen Entsagung, welche Christus als den Weg der höheren Vollkommenheit der Liebe und Liebethätigkeit lehrt, wird nach den Objekten, auf die er sich bezieht, im Besonderen in den Räthen gegeben, welche die evangelischen heißen; es sind die Räthe der Armuth und der Keuschheit, mit dem Rathe des Gehorsams, welchen die kirchliche Uebung zu den beiden ersteren hinzugefügt hat.

* Diese Räthe sind die allgemeinen und eigentlichen Räthe im Unterschiede von den besondern sittlichen Räthen, welche sich im Gebiete aller Tugenden bewegen (mit dem Rathe des Gelübdes, vgl. Suarez a. a. O. c. 8.); aber nicht allein in Beziehung auf die Uebung des Guten gibt es Räthe, sondern auch in Beziehung auf die Meidung des Bösen, oder vielmehr auf die besonders geeigneten Mittel und Wege zur Fernhaltung des Bösen. Die besondern Räthe betreffend kann nicht bestimmt ausgesprochen werden, was in der Wirklichkeit für den Einzelnen überall das Bessere sei (wovon oben die Rede war). Dagegen ist das in den allgemeinen oder evangelischen Räthen, auf welche alle besondern bezogen werden, Empfohlene das an sich Bessere, wiewohl es wegen der individuellen Beschaffenheit, indispositio oder mangelnden inclinatio, manchmal nicht als das Bessere erscheint. Thomas S. 1. 2. qu. 108. art. 4. Vgl. Bouix, Tract. de iure regularium, Par. 1857, I. p. 27 sqq. Wo aber der Befolgung dieser Räthe in der individuellen Beschaffenheit kein solches Hinderniß entgegentritt, da ist dieselbe immer als das Bessere gerathen, nicht geboten, wie auch Rietter behaupten zu wollen scheint, da er in einer Anmerkung zu dem angeführten Artikel aus Thomas sagt: „Darin, daß die Disposition nicht bei Allen gleich ist, liegt eben der Grund, warum der Inhalt der Räthe nicht befohlen, sondern eben nur gerathen werden konnte. Hätten Alle genügende Disposition für die durch die evangelischen Räthe empfohlene vollkommene Armuth und Keuschheit und den vollkommenen Gehorsam, so hätten dieselben nicht angerathen, sondern zur strengen Pflicht gemacht werden müssen." Die Moral d. h. Thomas v. A. S. 269.

* Der Mensch bringt ein vollkommenes Opfer dar, wenn er sich mit Allem, was er hat, Gott ganz übergibt. Cultus Deo debitus (quem scil. religio significat) in sacrificii oblatione ostenditur. Offertur autem Deo sacrificium de exterioribus rebus, Hebr. 13, 16, — de proprio corpore, Gal. 5, 24; Rom. 12, 1; tertium Deo acceptissimum, quando aliquis spiritum suum offert Deo, secundum illud Psalm. 50, 19: Sacrificium Deo spiritus contribulatus. Sed sciendum, quod sicut S. Gregorius dicit super Ezech. hom. 20. hoc inter sacrificium et holocaustum distat, quod omne holocaustum est sa-

crificium et non omne sacrificium est holocaustum. „Cum aliquis suum aliquid Deo vovet et aliquid non vovet, sacrificium est. Cum vero omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est.“ Thomas v. A. De vita spir. c. 11. Vgl. Summ th. 2. 2. quaest. 85 u. 86. Es ist wenig, Alles Gott darzubringen, wenn man nicht auch sich selbst ihm ganz opfert. Vor Allem sollen wir ihm darum unser Herz schenken; das Wesentliche bei allem Opfer ist die Liebe. Parum praestitisti, cuncta erogando, si neglexeris tribuere te. Te, non tua exigit a te Deus: nam ideo admittit tua, ut facilius postea recipiat te. Te cum tuis et tua propter te requirit a te. Fili, ait, praebe mihi non aurum tuum, non praedia tua, non possessiones, sed cor tuum. Prov. 23, 26. Abiice itaque temporalia tua et saeculo sponte. Domino tibi suadente, renuntia, quatenus expeditus et alacer, exoneratus et gaudens propheticum illud psallendo decantes: Paratum cor meum, Deus, paratum cor meum, cantabo et psallam in gloria mea. Exsurge gloria mea, exsurge psalterium et cithara, exsurgam diluculo. Laur. Justin.

* Durch die Ablegung der drei Gelübde entsagt der Christ und stirbt er der Welt und sich selbst, wie er in der Taufe der Sünde abgestorben ist; er tritt in ein neues Leben über; die Gedanken, die Bestrebungen und die Thätigkeiten sind andere und höhere. Sicut in baptismo homo per fidei religionem Deo ligatur, peccato moritur; ita per votum religionis non solum peccato, sed saeculo moritur, ut soli Deo vivat in illo opere, in quo se Deo ministraturum devovit fidei. Thomas, C. impugn. rel. c. 1. Daher der Eintritt in einen religiösen Orden häufig als eine zweite Taufe betrachtet wurde. Worüber der h. Bernhard (De praecepto et dispensatione c. 17) sagt: Audire et hoc vultis a me, unde inter cetera poenitentiae instituta monasterialis disciplina meruerit hanc praerogativam, ut secundum Baptisma nuncupetur. Arbitror ob perfectam mundi abrenuntiationem ac singularem excellentiam vitae spiritualis, qua praeeminens universis vitae humanae generibus huiuscemodi conversatio, professores et amatores suos Angelis similes, dissimiles hominibus facti; imo divinam in homine reformat imaginem, configurans nos Christo instar baptisimi, etc. Vgl. die Note z. dies. Stelle, Opera omnia, curis D. Joann. Mabillon, ed. 4., Paris 1839. Vol. I. p. 1. Tom. II. pag. 1555.

* Die evangelischen Räthe nach der Beziehung zur dreifachen Begierlichkeit betrachtet bei Bonaventura, Breviloquium, P. V. cap. 9., und Thomas, S. th. 1. 2. qu. 108. art. 4. c. Vgl. Schwane a. a. O. pag. 26.

Der Rath der Armuth schließt den anderen Rath in sich, auf das Leben der ehelichen Gemeinschaft Verzicht zu leisten; die Befolgung des Rathes der Armuth hat zu ihrer Voraussetzung das ehelose Leben, sofern die Weggabe der zeitlichen Güter durch die nothwendige Sorge für die Familie unmöglich gemacht würde. Die Ehelosigkeit und die Enthaltung von allem geschlechtlichem Umgange ist eine der Uebungen, welche in der Aufforderung zur vollkommenen Selbst- und Weltentsagung empfohlen werden, wie die Worte Christi, welche diese

Aufforderung enthalten, ausdrücklich darauf hinweisen, Mt. 19, 29; Lk. 14, 26; im Besondern Mt. 19, 12. Vgl. I. Cor. 7, 25 ff.

Zur Begründung des Rathes des vollkommenen Gehorsams wird auf das Beispiel Christi hingewiesen, durch dessen Gehorsam die Vielen zu Gerechten gemacht werden, Röm. 5, 19. Von diesem Gehorsam redet der Apostel, Philipp. 2, 8: „Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze." Er entsagte ganz seinem eigenen Willen, Mt. 26, 39; er war gekommen, nicht um seinen Willen zu thun, sondern den Willen dessen, von dem er gesendet ward, Joh. 6, 38. In quo nobis dedit exemplum ut sicut ipse suam voluntatem humanam abnegabat supponendo eam divinae, ita et nos nostram voluntatem Deo totaliter supponamus et hominibus, qui nobis praeponuntur tanquam Dei ministri. Unde Apostolus ait ad Hebr. 13, 17: Obedite praepositis vestris et subiacete eis. Thomas a. a. O. Der vollkommene Gehorsam hat seine biblische Begründung in der Aufforderung zur Selbstverläugnung und Nachfolge Christi; er ist die vollkommenste Weise der Erfüllung dieser Aufforderung, welche in der Stelle Matth. 19, 21 ff. ausgesprochen ist. So erklärt Bellarmin, a. a. O. c. 9. und 21: Perfectionis consilium est sequi Dominum perfecte abnegando se ipsum, ut colligitur ex illo Matth. 16: Qui vult venire post me, abneget semet ipsum et tollat crucem suam et sequatur me. Nam etsi in praeparatione animi abnegare se ipsum praeceptum sit, cum ibidem Dominus addat: Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam; tamen extra articulum necessitatis abnegare se ipsum perfecte et omnibus in rebus subiiciendo iudicium et voluntatem suam alterius iudicio et voluntati, non est praeceptum, sed consilium. Ideo enim Matth. 19. dicitur: S i v i s p e r f e c t u s e s s e, v a d e, v e n d e o m n i a etc. et v e n i, sequere me. Vgl. Suarez, De virt. et st. rel. lib. III. c. 2. n. 13. Corn. a. Lap. z. d. St.

Wie in unserer Stelle der Rath der Armuth und der vollkommenen Keuschheit durch Verzicht auf die Ehe ausgesprochen ist, so kann man sich auch zur Begründung des Rathes des Gehorsams auf diese Stelle berufen. In den Worten: „Gehe hin, verkaufe Alles, was du besitzest, und gib es den Armen, und komme wieder und folge mir nach," ist der dreifache Rath des Gehorsams, der Keuschheit und der Armuth enthalten, wie Suarez, a. a. O. 2. n. 5 bemerkt: Cum Christus ait: V a d e e t v e n d e o m n i a, q u a e h a b e s e t d a

pauperibus ac sequere me, Matth. 19, expresse coniungit paupertatem cum obedientia et necessario supponit castitatem, quia non posset aliquis sequi libere Christum obligatus uxori, nec etiam paupertas cum filiorum procreatione et obligatione, quae inde nascitur, bene coniungitur.

* Suarez setzt besonders im 10. Buche der angeführten Schrift, K. 1, auseinander, wie die Nachfolge, zu der der Jüngling aufgefordert wurde, den vollkommenen Gehorsam bedeute und in sich schließe. Wir wollen aus dieser Untersuchung das Wichtigere hervorheben, weil sie zur Erklärung unserer Stelle, welche nach Suarez ein Zeugniß für den in der kirchlichen Uebung bestehenden Rath des Gehorsams, aber ein testimonium obscurius, enthält, sehr Vieles darbietet. Es sei, sagt er, in den Worten Christi Mt. 19: Si vis perfectus esse, vade, vende omnia, quae habes, et veni sequere me, ein doppelter Rath enthalten, der Armuth und der Nachfolge Christi. Unum est paupertatis, aliud est sequendi Christum, quod esse videtur consilium obedientiae, quia sequi Christum est ipsum imitari. Sequitur enim Dominum (ait ibi Hieronymus), qui imitator eius est et per vestigia illius graditur, Christus autem in obedientia et per obedientiam vitam suam consummavit: Factus obediens usque ad mortem. Aber könnte nach dieser Erklärung des sequi Christum nicht auch die Aufforderung zur Virginität darin gefunden werden, da wir Christus auch durch die Virginität nachahmen? Suarez antwortet hierauf zuerst mit der Bemerkung, daß der Rath der Ehelosigkeit von Christus schon vorher in eben demselben Kapitel des Evangeliums gegeben worden sei, daher man hier wohl einen andern Rath anzunehmen habe. Dann hebt er das Verhältniß hervor, in welchem die andern Räthe der Armuth und der Keuschheit zu dem des Gehorsams stehen. Alia consilia castitatis vel paupertatis veluti particularia sunt comparatione obedientiae, quae totam quodammodo hominis vitam complectitur, quia voluntatem ipsam Deo consecrat, quae est principium omnium humanarum actionum, consilium autem sequendi Christum et imitandi ipsum non est de una aut altera actione aut virtute, sed absolute de toto vitae instituto et ideo obedientiae consilium appositissime explicatum est illo verbo sequendi Christum. Quod ipsemet Christus Matth. 16. explicuisse videtur dicens: Qui vult venire post me, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me; illud enim tertium: sequatur me, non est diversum a duobus primis, ut recte Hieronymus adnotavit, quem alii sequuntur, sed est veluti explicatio eorum aut conclusio in illis contenta: non enim diceret Christus: Qui vult venire post me, sequatur me; esset enim negatio quaedam; sed dicit: Qui vult venire post me, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sic sequatur me; perinde ergo est, ac diceret: imitetur me abnegando se ipsum; nihil autem est abnegare se ipsum, quam suam voluntatem relinquere, ut divina impleatur, quod est obedire, ut significavit Gregorius hom. 32. in Evang. et 10. in Ezech. et alii Patres. Ergo sequi Christum nihil aliud est, quam viam obedientiae profiteri. Weiter zeigt Suarez, daß bei Matth. 19 von einer gerathenen Nachfolge und von einem ge-

rathenen Gehorsam die Rede sei. Es gehe dieß schon aus dem Zusammenhange hervor, in welchem die Aufforderung zum Gehorsame mit dem Rathe der Armuth stehe; beide werden mit einander gegeben nach Anführung des zum Eingange in das Leben Nothwendigen, und zu beiden werde der Jüngling aufgefordert unter der Bedingung, daß er vollkommen sein wolle. Hinc ergo cum eadem proportione et servata eadem phrasi loquutionis colligimus praeter obedientiam et abnegationem necessariam ad salutem esse aliam, quae sub consilio proponitur, sub eodem verbo sequendi Christum; recte ergo de consilio obedientiae verba illa interpretantur. Wie aber soll hier ein besonderer Rath gegeben oder die Vollkommenheit einer besonderen Tugend, nämlich des Gehorsams, empfohlen sein, da doch in sequere me die Aufforderung zur möglichst vollkommenen Nachahmung des Lebens Jesu nach allen Seiten und in Beziehung auf alle Tugenden ausgesprochen ist? Es scheine darum nicht nothwendig zu sein, jene Worte sequere me auf den besondern Rath des Gehorsams zu beziehen, ja es scheine keinen Rath des Gehorsams, in dem Sinne, wie man von einem solchen rede, zu geben, — quia neque ipse Christus talem obedientiam in hac vita professus est, sed obedivit aeterno Patri, quod ex vi suae humanitatis absque alia promissione facere tenebatur, nulli autem alteri obedientiam promisit, quod si illam exhibuit parentibus, iuxta illud Luc. 2: Et erat subditus illis, id non fuit ex speciali promissione, neque ex naturali obligatione, cum esset filius Dei naturalis, sed ob exemplum et humilitatem, sicut etiam obedivit legi et solvit tributum ob vitandum scandalum. Ex quibus ad summum colligi potest esse consilium obedire aliis in similibus casibus propter rationes extrinsecas, non vero per se, eo quod ipsa obedientia seu subiectio melior sit etiam respectu illius, qui alias superior est, seclusa hominis promissione et voluntaria subiectione. Propterea, sagt Suarez hierauf entgegnend, ulterius addendum censeo, Christum verbo illo: Sequere me, non invitasse adolescentem illum tantum ad suam imitationem in omni genere, sed etiam ad sequendum realiter et corporaliter, ut sic dicam, se et actiones suas illi committendo seque cum illo veluti in unum corpus coniungendo, atque, ut semel dicam, obedientiam illi praestando, non illam tantum, quae ad salutem necessaria est, sed aliam specialiorem et ad perfectionis viam assequendam necessariam. Es gibt eine doppelte Jüngerschaft, discipulatus communis omnibus in Christum credentibus und specialis quorundam, qui singulari et perfectiori modo Christo adhaerebant eumque sequebantur, vel corporaliter eum comitando vel ei parendo ... Ad hunc perfectum discipulatum vocabat Christus adolescentem illum, cui consulebat: Vende omnia quae habes et sequere me .... Quod autem hic modus sequendi Christum specialem obedientiam includeret, praeter eam, quae est generalis praeceptorum, per sese evidens videtur. Qua enim ratione possent discipuli Christi cum ipso in unum aggregari, nisi esset inter eos subordinatio et obedientia? ... Quam etiam ipsum nomen discipuli prae se fert. Unde Joann. 13. aiebat Christus: Vos vocatis me Magister et Dominus, et bene dicitis, sum etenim; recognoscebant ergo illum ut superiorem et Do-

minum peculiari modo. Ac denique ex usu ipso hanc discipulorum obedientiam in Evangelio legimus; nam illos mittebat ad praedicandum et specialia praecepta vel documenta dabat, quibus ipsi parebant. Luc. 10. et 22. Misit Petrum et Joannem, dicens, euntes parate nobis Pascha etc. etc. et similia, quae passim invenirentur. Vocabat ergo Christus discipulos ad sequendum se per specialem vivendi modum atque institutum, in quo sibi imperanti obedirent.

* Wie der vollkommene Gehorsam das Gelübde nothwendig voraussetze, zeigt Suarez a. a. O. lib. II. c. 3. Derselbe wirft auch die Frage auf, ob mit dem Eintritte in die arme Nachfolge, zu welcher Christus den Jüngling eingeladen, die Verpflichtung zum Verbleiben in derselben übernommen worden sei? Es scheine, sagt er, aus verschiedenen Stellen hervorzugehen, daß eine solche Verpflichtung für die Jünger bestanden habe; wenn dieß aber der Fall gewesen, so lasse es sich nur aus freiwilliger Uebernahme durch Ablegen des Versprechens, in der Nachfolge zu verbleiben (Gelübde), erklären, da Christus zur Nachfolge immer nur bedingungsweise aufgefordert habe. Christus aliquando per modum invitantis, aliquando per modum invocantis vocabat, ut: Qui vult venire post me, aut: Venite post me. Videtur autem in hoc posteriori modo fere semper indicari efficaciam vocationis, quae non in speciali aliqua obligatione assumendi perfectionis viam, sed in congruitate et efficacitate gratiae posita erat. A. a. O. lib. X, c. 1. n. 13 sqq. und lib. VIII, c. 2.

Die Liebe, welche auf dem Wege der Entsagung das Ziel der Vollkommenheit sucht, erscheint in aller ihrer Thätigkeit als Gehorsam, indem sie überall nicht das Ihrige sucht, sondern das, was Gottes ist, dem sie sich vollkommen unterwirft.

Die Nachfolge Christi ist auf jeder Stufe Gehorsam oder Liebe des Gehorsams; der Gehorsam ist die Erscheinung oder Thätigkeit der Liebe, des Prinzips des neuen Lebens, nach der positiven Seite. Der Wille des Gottliebenden führt einzig den Willen Gottes aus; der eigene Wille gibt sich ganz dem göttlichen hin; der Mensch hört auf oder hat schon aufgehört sich selbst anzugehören. (Thomas, De vit. spir. c. 10.) Sofern aber diese Hingabe in den Dienst Gottes, diese Liebethätigkeit in Ausführung des sich überall kundgebenden göttlichen Willens mit einer vollkommenen Verläugnung des eigenen Willens gegenüber dem göttlichen verbunden ist, wird sich die Liebe des Gehorsams darin vollenden, daß sie, wie sie das, was als göttlicher Wille des Rathes kundgegeben ist, sich als Gesetz auferlegt, in dem Wandel der Nachfolge auf alle Selbstbestimmung, auf allen eigenen Willen gänzlich verzichtet, wie dies in dem vollkommenen Gehorsame unter einem gotterleuchteten Führer geschieht. Es besteht dieser Gehorsam „in der ausnahmslosen Hingabe in die Leitung eines freigewählten, vertrauenswürdigen, geistlichen Führers, dessen Jeder bedarf und in dem Jeder

den Stellvertreter Gottes erkennt; als solchem wird diesem Führer willig und freudig gehorcht, ohne alle Befürchtung in diesem Gehorsame je fehlen zu können." (Jocham, Moralth. I. S. 536.)

Man will in der Sorge für das Heil nicht der eigenen Klugheit vertrauen, indem man auf die Gefahren sieht, welche von Seiten der Eigenliebe bereitet werden. Die Eigenliebe bereitet dem Menschen, der sich erkennen und für sein Seelenheil sorgen will, nach dem h. Basilius die allergrößten Schwierigkeiten: Pro certo credendum, rem omnium esse difficillimam, semetipsum cognoscere ac curare, propterea quod ingenitus est hominibus sui amor et quilibet quadam erga semetipsum propensione veritatis iudicium deludat, at vero ab alio cognosci et curari facile est, cum in iis, qui ceteros iudicant, vitiosus ille sui ipsorum amor ad veritatem discernendam nequaquam obstet. Constitut. monast. c. 22. extr. Der Gehorsam hat an sich den höchsten Werth: er ist die Bedingung alles sittlichen Fortschrittes, die erstgeborene Tochter der Demuth, die Mutter und Behüterin aller Tugenden, wie diese Tugend genannt worden ist, der Weg zur Erringung der höheren Freiheit, das Gott angenehmste, das höchste, allein der Liebe mögliche Opfer. Sola virtus est obedientia, sagt der h. Gregor, Moral. l. 35, c. 14 (12), quae virtutes ceteras menti inserit insertasque custodit. Hinc Samuel ait (I. Reg. 15, 22 sq.): Melior est obedientia, quam victimae, et auscultare magis, quam offerre adipem arietum: quoniam quasi peccatum ariolandi est repugnare, et quasi scelus idololatriae nolle acquiescere. Obedientia quippe victimis iure proponitur, quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur. Tanto igitur quisque Deum citius placat, quanto ante eius oculos, repressa arbitrii sui superbia, gladio praecepti se immolat. Vgl. Thomas a. a. O. c. 10. 11. 12. Summ. 2. 2. qu. 186, art. 7. C. gentil. III., 130. 138.

* Als Solche, die in der Entsagung und Losschälung von der Welt Gott dienen wollten, zur Erreichung dieses Zweckes sich in Cönobien zu vereinigen begannen, wurde es zu einer Nothwendigkeit, daß ein Oberer als geistlicher Vater Alles, was zum Bestande des Gemeinschaftslebens und zur Förderung des in denselben vorgesetzten Zweckes diente, zu ordnen und zu leiten übernahm. So brachte es diese Form des gemeinschaftlichen Lebens, zu welcher das Mönchthum bald nach seiner Entstehung überging, mit sich, daß der Rath des Gehorsams unter die Bedingungen des höheren Vollkommenheitslebens aufgenommen wurde. Man würde jedoch irren, wenn man hierin den einzigen Grund für die Auf-

nahme dieses Rathes erkennen wollte; die Nothwendigkeit der Unterordnung, welche aus dem Gemeinschaftsleben entspringt, gab dazu höchstens die äußere Veranlassung; der eigentliche Grund seiner Aufnahme war die Erkenntniß des Vorzugs dieser Tugend und ihrer hohen Bedeutung wie für den Fortschritt des sittlichen Lebens überhaupt so für das Vollkommenheitsleben ins Besondere. Vgl. die Darstellung bei Schwane a. a. O. p. 25 sqq. und Dr. Julius Evelt, das Mönchthum in seiner inneren Entwicklung und seiner kirchlichen Wirksamkeit bis auf den heiligen Benedikt von Nursia, Paderborn 1863. In letzterer Schrift wird, wo von den verschiedenen Formen die Rede ist, in welchen das Mönchthum aufgetreten, zur Erklärung des Ueberganges desselben von der Form des Einsiedlerlebens in die des gemeinschaftlichen oder des klösterlichen Lebens im engern Sinne Folgendes bemerkt (S. 5 f.): „Zu der gänzlichen Verzichtleistung auf die Güter und Genüsse der Erde um des Himmelreichs willen, oder zu dieser strengen Beobachtung der beiden ersten evangelischen Räthe, wie sie jene Urheber des Mönchthums, die ägyptischen Einsiedler, übten, kam alsbald noch ein Drittes hinzu, — ein Moment, welches ebenfalls sowohl zur Bethätigung, wie zur Kräftigung des höheren Sinnes und Strebens, wovon das Mönchthum seinen Ausgang genommen hatte, von nicht geringerem Belange war. Erst dann, wenn die Verzichtleistung und Entsagung, die man über sich nahm, nicht nur den äußern Menschen, sondern wenn sie sein innerstes Leben betraf, und neben der Verläugnung der Welt die ungleich schwerere Verläugnung des eigenen Willens umfaßte, schien die bei dem ächten Asceten vorhandene Opfergesinnung und Erhebung über das Trachten des natürlichen Menschen eine allseitige Ausprägung und Bewährung gefunden zu haben. Diese besondere Art von Resignation, welche in der freiwilligen Dahingabe und Unterwerfung des eigenen Willens unter die Vorschriften und Anweisungen eines Meisters und Führers sich äußerte, brachte zudem noch verschiedene unverkennbare Vortheile für das geistige Leben mit sich, welche dem sich selbst Ueberlassenen entgingen. Die Gefahr, trotz eines wohlgemeinten Strebens dennoch auf Abwege zu gerathen oder in diesem Streben allmälig zu ermatten, konnte nicht besser beseitigt und das Verlangen nach möglichst großer Annäherung an das vorgesteckte Ziel nicht besser befriedigt werden, als wenn man einen in der Schule der Tugend bewanderten, mit Allem, was das Ringen nach sittlicher Verkommnung hemmen oder erleichtern könne, durch langjährige Uebung und Erfahrung bekannten Asceten sich zum Wegweiser wählte und dessen Leitung vertrauensvoll sich fügte und unterwarf. Führte außerdem dieses Bedürfniß nach Rath, Belehrung und Aufmunterung eine Mehrzahl von Individuen unter die leitende Hand eines solchen angesehenen Asceten zusammen, dann trat zu den genannten Vortheilen noch der anregende und erziehende Einfluß hinzu, den der eine Jünger auf den andern und die Gemeinschaft auf die einzelnen ihr angehörigen Mitglieder ausübte."

* Das Eingehen der Verpflichtung des Gehorsams ist ein Akt der höchsten Freiheit und Willenskraft, der sich in allen folgenden Akten des Gehorsams fortsetzt; das frei Uebernommene wird fortwährend mit Freiheit ausgeführt. Die Beschränkung, welche die Wahlfreiheit erhält, ist ein Mittel zur Förderung der höheren sittlichen Freiheit, in welche sie überzugehen die Bestimmung hat. Dum

nos, bemerkt Stapf, Theol. mor. IV, p. 77 sqq., alienae directioni submittimus, exinde non libertas moralis, sed nonnisi facultas pro mero lubitu agendi cessat, et consequenter prout voluntarie nos subiecimus, ita quoque superiorum iussis voluntarie obsecundamus. Unde meritum nostrum non intercipitur, sed potius coram Deo eo maius erit, quo gravior haec sui oblatio naturae superbienti accidit. Vel nunquid libertas moralis ex eo fors constringitur, quia tum Deus, tum legitimi rectores multa nobis praecipiunt? Insuper nemo prudens homini qua tali se subiicit, sed tanquam Dei ministro, qui Dei ipsius vices agat nosque ad Deum eo certius dirigat. Die Bemerknng Stapf's, daß die moralische Freiheit durch den vollkommenen Gehorsam so wenig aufgehoben werde, als durch die göttliche Gesetzgebung, ist eine treffliche Zurechtweisung jener, welche im vorgeblichen Interesse um die Wahlfreiheit gegen den vollkommenen Gehorsam und das Gelübde ankämpfen, obgleich sie die Behauptung aufstellen, daß die göttliche Gesetzgebung das ganze Leben mit strengen Geboten umgebe; man kann fragen wie von einer Wahlfreiheit (im sittlichen Sinne der libertas specificationis) die Rede sein könne, wenn das Gesetz überall strenge vorschreibt, was zu thun sei? Es will uns scheinen, daß die Behauptung dieser Wahlfreiheit bei gleichzeitiger Läugnung des Freigegebenen keinen rechten Sinn habe.

In Betreff der anderen Einwendung: daß die Hingabe an einen Anderen das Zeichen moralischer Schwäche, mehr Beweis eines schwachen, als eines festen Glaubens sei, führen wir die Worte an, mit welchen Jocham a. a. O. S. 537 f. auf diesen Einwurf antwortet: „Aller Glaube hat seinen negativen Grund in der Schwäche und setzt das Bewußtsein und Gefühl dieser Schwäche voraus; eben darum ist auch in der Heimath der Starken, in der ewigen Seligkeit von Glauben nicht mehr die Rede. Unter diesen Schwachen ist nur der Unterschied, daß ein Theil derselben seine Schwäche erkennt und nach Erstarkung sich sehnt, ein anderer aber von der Schwäche Nichts weiß und sich selber göttliche Kraft zutraut... Nur das Licht des Glaubens gibt Einsicht in die eigene Schwäche, nur die Erleuchtung des Glaubens gibt die Kenntniß der Mittel, nur die Kraft des Glaubens wirkt den entschiedenen Entschluß, die dem fleischlichen Menschen so gar nicht zusagenden Mittel zur Belebung und Bewahrung und Mehrung des Glaubens zu gebrauchen... Ist die menschliche Natur keiner Corruption verfallen, dann bedarf es solcher Mühen und Werke des Glaubens nicht, um sie wieder zu erheben. Wirkt der Glaube, sobald er aufgenommen ist, sogleich die gänzliche Umwandlung des Menschen gleichsam mit magischer Kraft, so daß der Mensch gleich im ersten Momente des empfangenen Glaubens zur höchsten Vollkommenheit gebracht ist; dann kann nie mehr von Werken des Glaubens, weder von allgemein verbindlichen, noch von außerordentlichen, durch welche der Glaube bewahrt und vermehrt werden sollte, die Rede sein. Dann fallen nicht nur alle Gelübde, sondern auch alle Pflichten als etwas Ueberflüssiges hinweg."

Das Gebot der Liebe, das in der Nachfolge Christi die vollkommenste Erfüllung findet, zeigt das Ziel an, welches der Mensch mit aller seiner Thätigkeit anzustreben hat, jene Vollkommenheit der Liebe, mit welcher die in die Herrlichkeit des Jenseits Eingegangenen Gott lieben.

Zu diesem Ziele erhebt sich der Mensch auf dem Wege der heiligen Liebe. Das Gebot der Liebe bezeichnet wie das Ziel so den Weg zum Ziele, indem es die auf das Ziel gerichtete Tugend lehrt; es ist ein Gebot neben den anderen Geboten, deren Erfüllung den Zweck hat, die Liebe zur Vollkommenheit zu führen. Die Liebe gibt das Motiv ab für die Uebung aller anderen Tugenden und schreitet dadurch ihrem Ziele zu, daß sie mit Hilfe dieser immer mehr an Kräftigkeit gewinnt und zur vollen oder Alleinherrschaft in der Seele gelangt.

Die Liebe zu Gott ist nothwendig Liebe seines Willens, d. h. sie führt mit innerer Nothwendigkeit zur Erfüllung des göttlichen Willens. Sie macht die Seele willig und bereit, den Willen Gottes auszuführen, wie er sich im natürlichen und positiven Gesetze zu erkennen gibt. Mit, von der Liebe zu Gott erfülltem, Herzen soll der Mensch den heiligen Liebewillen Gottes zu verwirklichen und in dieser Verwirklichung das höchste Gut in Gott zu erlangen suchen. Das heißt Gott lieben: Gottes Willen der heiligen Liebe zu seinem eigenen machen, nach Willenseinigung mit Gott, nach Gottähnlichkeit, nach dem Leben in Gott und aus Gott streben und ringen. Der Mensch soll, indem er nach dem Gesetze des göttlichen Liebewillens sein Leben ordnet, lieben, wie Gott liebt, was Gott liebt, und weil er es liebt. Auf diese Weise liebt er Gott. Dieses (mit freudigem Herzen vollzogene) Hingeben seiner selbst in den ausschließlichen Dienst Gottes, dieses thatsächliche Anerkennen seiner All-Vollkommenheit, dieses Verherrlichen Gottes in der Offenbarung seiner heiligen Liebe ist die Liebe zu Gott. Die Seele des Menschen wird durch die in ihr wohnende heilige Liebe des göttlichen Willens zu jener Einheit mit Gott erhoben, welche als die moralische in der Einheit des menschlichen Willens mit dem göttlichen besteht. In dieser Einigung wird die Liebe des Herzens, wie sie einerseits selbst an Innigkeit und Kräftigkeit zunimmt (denn das beste Mittel, Gott zu lieben, besteht darin, daß man ihn täglich mehr liebe), so anderseits den Menschen zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes der Liebe fortwährend antreiben. (Das christliche Gesetz, S. 106 f. Vgl. über die Vermehrung der Liebe Martin, Lehrbuch d. kath. M., §. 160. Rietter, Brev. 2c. §. 121.)

Wird nun die Erfüllung der Gebote durch das Gebot der Liebe herbeigeführt oder von diesem Gebote, um selbst zur höchsten Erfüllung zu kommen, gefordert, wie kann es dann eine gute Thätigkeit geben, die nicht unter ihr Gebot fällt, — wie können wir, da Alles im Ge-

bote der Liebe eingeschlossen ist, mehr thun, als gefordert wird, wie jemals über die Liebe, welche die Erfüllung des Gesetzes ist, hinaus kommen?

* „Wer Gott oder Christum, wer Vater oder Mutter oder Gatten weniger liebt, als er es nach seiner sittlichen Bildung vermag, der sündigt eben, und wer mit aller seiner Seelenkraft liebt, der thut damit nichts Ueberschüssiges, sondern einfach seine Schuldigkeit, und es wird sich wohl Jeder eher anklagen müssen, daß er zu wenig liebe, als daß sich irgend ein Menschenkind rühmen dürfte, Gott mehr zu lieben, als „von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüthe." Wuttke a. a. O. I, S. 393.

Nichts ist wahrer als dieses, daß wir Gott nie genug lieben können. Lieben wir ihn über Alles und Alles um seinetwillen, so können und sollen wir ihn doch immer noch mehr lieben — mit mehr Hingebung, Innigkeit und Lebendigkeit, auf daß wir durch ihr reinigendes Feuer von aller anderen Liebe und Anhänglichkeit befreit werden.

Aber es handelt sich nicht um dieses Wachsthum, sondern um die Thätigkeiten, durch welche das Gebot erfüllt und das Wachsthum der Liebe befördert wird; es fragt sich, ob und wie es gute Thätigkeiten geben könne, die nicht geboten sind, da in dieser Beziehung gesagt werden muß, daß durch jede unserer guten Thätigkeiten an der Erfüllung des Gebotes der Liebe gearbeitet werde.

Es kann aus dem Gebote der Liebe kein Grund hergeleitet werden, durch den die Möglichkeit anderer als gebotener guten Handlungen ausgeschlossen würde.

Wenn die Liebe zu guten Thätigkeiten auffordert, um durch diese zu ihrem Ziele zu kommen, so folgt daraus Nichts weniger, als dieses, daß alle guten Thätigkeiten geboten seien, sondern nur, daß wir immer durch gute Thätigkeiten an der Vervollkommnung der Liebe arbeiten sollen.

Man kann sagen, das Gebot der Liebe sei zu dem die Gebote alle in sich befassenden oder auch, sofern es die vom Menschen in allen Verhältnissen seines Lebens einzuhaltende Richtung verzeichnet und zur Thätigkeit in dieser Richtung antreibt, die Gebote gebenden Gesetze erhoben worden, als die Norm, nach welcher das Leben in allen seinen Beziehungen sich zu richten habe.

Allein man hat näher zu bezeichnen: wie alle Thätigkeiten des Lebens durch das Gebot der Liebe geordnet werden, oder wie dieses Gebot seine das ganze Leben ordnenden Aufforderungen gebe.

Dasselbe gebietet aber erstens Gott zu lieben, in der Liebe Gott anzuhängen und die Hingebung des Herzens durch Akte zu bethätigen,

in welchen sich die Seele liebend zu Gott erhebt und ihre Liebe vor ihm ausspricht. Das Andere, was es gebietet, ist die Erfüllung des Willens Gottes oder des Gesetzes, d. i. der übrigen Gebote des Gesetzes. Die Liebe gibt aber nicht diese Gebote (nur im uneigentlichen Sinne kann man so sagen), sondern sie gebietet nur die Erfüllung dieser Gebote, d. h. was wir zu thun haben, oder was der Wille Gottes sei, sagt uns das Gesetz, nicht das Gebot der Liebe, dessen Bedeutung im Verhältnisse zu den übrigen Geboten darin liegt, daß es zu ihrer Befolgung antreibt und noch in besonderer Weise verpflichtet.

* Die Akte der Liebe gehören unter die Gebote, die nicht semper et pro semper verpflichten und daher in verschiedener Weise erfüllt werden können; sie sind bedingte Pflichten, wenn man diesen Begriff auf alle nicht semper et pro semper verbindenden Gesetze, also auf die Akte aller Tugenden ausdehnt, welche Gegenstand der affirmativen Gebote sind.

In dem Gebote der Liebe wird als der Wille Gottes ausgesprochen, daß wir die Vereinigung mit Gott durch vollkommene Hingabe an ihn suchen, um in dieser Vereinigung das Ziel des Lebens in der Anschauung Gottes zu erreichen.

Wie wir aber diese Liebe suchen und in der Liebe wandeln sollen, erfahren wir aus dem Gesetze, welches Gott uns gegeben hat; er belehrt uns durch das Gesetz, wie wir, seiner zuvorkommenden Gnade folgend, die Vergebung der Sünden und die Heiligung finden können und suchen sollen, und wie wir unser Leben zu ordnen haben, um sein Wohlgefallen zu besitzen.

Indem wir seinen im Gesetze geoffenbarten Willen der Liebe zu erfüllen unabläßig thätig sind, werden wir zu der Vollkommenheit gelangen, zu der uns Gott geschaffen und durch seine Gnade befähigt hat; durch Erfüllung des Gesetzes (in der Liebe) erfüllen wir das Gebot, welches uns das höchste Ziel, auf das wir hinblicken sollen, vorhält: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist."

Es ist für die Lehre von den Räthen überhaupt und von den evangelischen Räthen im Besondern von größter Wichtigkeit, daß das Verhältniß des Gebotes der Liebe zu den anderen Geboten des Gesetzes, dessen Zweck es ist, richtig aufgefaßt und bestimmt werde; man muß das Gesetz unterscheiden von der Liebe, durch die es erfüllt wird, und ebenso wieder den Unterschied der Liebe von den Akten der Liebe im Auge behalten.

Daraus, daß man die nothwendigen Unterscheidungen oft nicht gemacht hat, ist es zum Theile zu erklären, warum die Lehre von den

Räthen so häufig nicht zum Verständniß gebracht werden konnte; die Nichtbeachtung dieses Unterschiedes scheint vorzüglich die Schuld an der Verwirrung zu tragen, welche bei der Behandlung dieses wichtigsten Gegenstandes der Moral vielfach zu Tage tritt.

* Diesen Unterschied hebt z. B. Gerson sehr bestimmt hervor, wenn er in der Abhandlung de perfectione cordis mit Berufung auf die Worte Jesu an den Jüngling sagt: Sufficere potest homini Deum quaerenti, Deum toto corde diligenti, si ea studuerit implere, quae sibi praecepta sunt, iuxta illud; Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.

Die Liebe fordert unter Androhung des Verlustes der Gnade die Befolgung des Gesetzes, wie es in seinen unbedingten und bedingten Geboten zu uns spricht; diese Gebote bezeichnen den Umkreis des von der Liebe Gottes Geforderten. Da aber das Gesetz mit seinen Geboten nicht das ganze Leben umschließt, d. h. nicht alle Thätigkeiten unter das strenge Gebot stellt, sondern ein großes Gebiet der Freiheit überläßt, so verlangt das Gebot der Liebe mit Rücksicht auf dieses Gebiet, daß wir die uns gegebene Freiheit zur Erlangung des Zieles gebrauchen, d. h. es verlangt, daß wir in dem Gebrauche der Freiheit die vom Gesetze selbst in dieser Beziehung gegebenen Vorschriften befolgen; wir kommen dem Gebote der Liebe in dem Gebiete der Freiheit dadurch nach, daß wir diese Vorschriften gewissenhaft beobachten, d. i. dadurch, daß wir nach Erfüllung des Gebotenen die Grenzen des Erlaubten nicht überschreiten.

Wir können die Gebote in verschiedener Weise erfüllen und ebenso uns in verschiedener Weise innerhalb des Gebietes des Freigegebenen bewegen. (Vgl. S. 222.) Wie wir aber auch in Beziehung auf dasselbe uns bestimmen mögen, immer soll es die Liebe Gottes sein, die uns leitet; immer sollen wir den Zweck des Gesetzes im Auge behalten und all' unser Handeln auf ihn hinrichten.

Die Liebe fordert nicht mehr und nicht weniger als das Gesetz fordert, sondern ganz dasselbe; sie kann darum, wenn es richtig ist, daß das Gesetz über seine bestimmten Forderungen hinaus ein Gebiet der Freiheit offen lasse, über die Gebote des Gesetzes, sie kann nicht über sich, wohl aber über das von ihr Geforderte hinaus gehen.

* Wir würden J. Müller, welcher sagt (Lehre v. d. S. I, S. 69): „Es ist vollkommen widersinnig, daß der Mensch eine sittliche Kraft haben soll, die über seine sittliche Verbindlichkeit hinausgehet," vielleicht beistimmen können, wenn unter der sittlichen Verbindlichkeit die allgemeine Aufgabe des Strebens nach dem Ziele der Vollkommenheit zu verstehen wäre und gesagt werden wollte, daß keine Kraft mit dieser Aufgabe jemals zu Ende komme, da das Ziel immer unerreicht bleibe. Auch im Gebiete des Freigegebenen ist der Mensch nicht ohne

sittliche Verbindlichkeit, ist er gebunden an das Gesetz; aber es ist ihm darin Solches vorgelegt, dessen Ausführung nicht geboten ist, Gutes, das besser ist, als Anderes, dessen Vollbringung ebenfalls möglich ist, Gerathenes im Gegensatze zum Gebotenen und Erlaubten oder nicht Verbotenen. Diese Behauptung, daß eine solche Möglichkeit im Gesetze begründet sei, ist es, die J. Müller a. a. O. als eine widersinnige verurtheilen zu müssen glaubt.

* Fr. Chr. Schmid sagt (Sittenl. S. 444): „Wenn Möhler an die den Christen einwohnende Liebe erinnert und behauptet, diese sei dem Gesetze unendlich überlegen, da sie immer zartere und edlere Beziehungen zu Gott und Welt entdeckt, so ist das entweder eine unchristliche Selbstüberhebung oder eine unwissenschaftliche Spitzfindigkeit; denn was ist das christliche Gesetz: doch wohl nicht ein Inbegriff äußerlicher Gebote, sondern die Liebe; wie kann man aber hier durch Liebe der Liebe überlegen sein?" Dieser Vorwurf wäre gerechtfertigt, wenn Möhler das Gesetz so, wie Schmid, hätte in der Liebe aufgehen lassen. Die Lehre von den Räthen läßt sich allerdings nicht begründen, wenn man von einem falschen Gesetzesbegriffe ausgeht, wie der Schmid'sche ist. Möhler macht aber die Unterscheidung, die wir bei Schmid vermissen; er weist auf das Gesetz hin, welches die Liebe erfüllen soll, und welches, indem es das zum Heile Nothwendige bezeichnet, eine verschiedene Weise seiner Erfüllung zuläßt. So in der Symbolik, S. 216 f., und in den Neuen Untersuchungen, wo er schreibt, S. 296: „Wird das Sittengesetz als Wille Gottes schlechthin betrachtet und die Liebe als seine Erfüllung, so stellt sich heraus, daß es unmöglich sei, mehr zu thun, als es verlangt; denn wer könnte über die Liebe hinaus, und Höheres anstreben wollen, als durch Ausprägung des Sittengesetzes in sich die Einheit des menschlichen Willens mit dem göttlichen zu bewirken. Von diesem Standpunkte erscheint das Sittengesetz als eine unendliche Größe, die aber, um das Leben nach allen seinen gegebenen Beziehungen und Richtungen zu ordnen, der Begränzung und Auflösung in einzelnen Bestimmungen bedarf. So geht das Sittengesetz in Sittengesetze über, in einzelne Gebote, die eben so viele Pflichten bilden." Neue Untersuchungen, S. 296. Und daselbst S. 300: „Alle Seiten und Verhältnisse des menschlichen Lebens stehen unter dem Begriffe der Pflicht, sofern als keine von ihnen sich der Durchdringung von dem christlichen Geiste entziehen kann. Aber diese allgemeine christliche Grundlage vorausgesetzt, kann ein Jeder gewisse Pflichten so üben, wie es nicht Pflicht für ihn ist."

Die Frage, ob die Lehre von den Räthen im Gesetze begründet sei, findet ihre Lösung in der Untersuchung über das Freigegebene, näher über die Sittlichkeit des Erlaubten. Die Bekämpfung dieses ist seiner letzten Tendenz nach gegen die Lehre von den Räthen gerichtet.

Wenn man sich auf die Natur der Liebe beruft, der es eigen sei, nicht bei dem Gebotenen stehen zu bleiben, sondern in der Verrichtung freier Liebeswerke weit über dieses hinauszugehen, so ist mit dieser Hinweisung der Nachweis der Möglichkeit eines solchen Hinausgehens zu verbinden, indem gezeigt wird, daß es außer den Geboten,

die die Liebe zu erfüllen hat, ein von ihr zu betretendes höheres Gebiet der Freiheit gebe, da sie höhere Wege nur einschlagen kann, wenn ihr das Gesetz im Freigegebenen solche eröffnet.

Aber diesen Nachweis vorausgesetzt, ist jene Hinweisung auf die Eigenthümlichkeit des Liebestrebens in so ferne von Bedeutung für die Begründung der Lehre von den Räthen, als dieselbe eine Hinweisung auf Solches enthält, dessen die Liebe zu ihrer Vollkommenheit bedürftig ist; wenn die Liebe, müssen wir sagen, ein Gebiet verlangt, in welchem sie sich frei bewege, wird das Gesetz, das die Liebe und ihre Vollkommenheit zum Zwecke hat, die Befriedigung dieses Verlangens dadurch ermöglichen, daß es ihr ein Gebiet freier Thätigkeit überläßt. Die Räthe erscheinen auf diese Weise als eine Forderung der Liebe.

Die Liebe bedarf der Freiheit, um sich bethätigen und in der Bethätigung vollenden zu können. Sie würde ohne diese Freiheit der Furcht weichen müssen; das Gesetz, welches durch die Liebe die Furcht verdrängen will, I. Joh. 4, 18, würde umgekehrt die Liebe durch die Furcht austreiben. Wenn das Leben nach allen Beziehungen von strengen Forderungen des Gesetzes umgeben ist, wird es von der Furcht, der Strenge des Gesetzes zu verfallen, in seiner Bewegung niedergehalten; es wird durch den Gedanken, den Geboten nicht genügend nachgekommen zu sein, niedergedrückt sich selbst aufgeben. Die Liebe könnte ohne Freiheit ihren Drang nicht befriedigen, sich dem Geliebten durch freiwillige Erweise und Opfer zu zeigen und zu offenbaren; aber diese freiwilligen Thätigkeiten sind zugleich von höchster Bedeutung für den sittlichen Fortschritt. Durch sie wird die Liebe immer neu gekräftigt und stark gemacht für den Kampf gegen die Macht der Begierlichkeit. Und wenn die freiwilligen Uebungen der Selbstverläugnung aus Liebe für die Befreiung von der Begierlichkeit und die Beförderung des Tugendstrebens von so hoher Bedeutung sind, wie uns versichert wird, so ist der Liebe, dieses Mittels sich zu bedienen, nur möglich, wenn ihr vom Gesetze Freiheit gegeben ist, und das Gesetz wird sich als das vollkommene Gesetz der Freiheit hauptsächlich auch dadurch zu erkennen geben, daß es jene Thätigkeiten ermöglicht, welche in so ausgezeichneter Weise geeignet sind, das Streben nach der Vollkommenheit, welche sein Ziel ist, zu unterstützen.

Das Freigegebene wurde das Gebiet der Freiheit im Besondern genannt. Das Gesetz hat uns ein Gebiet des Handelns freigegeben, damit wir durch dessen weise Benützung uns zur höheren sittlichen Freiheit emporarbeiten und mit der Kraft, die vollkommen geworden

in der Schwachheit, II Cor. 12, 9, in allseitiger, ungehemmter Thätigkeit die Zwecke des göttlichen Reiches zur Verwirklichung und das göttliche Leben in uns zur ungetrübten Darstellung bringen.

* Das christliche Gesetz heißt das Gesetz der Freiheit, weil es den von der Knechtschaft der Sünde und dem Joche des alten Gesetzes befreiten Menschen durch die Liebe kräftigt und freudig macht zur Erfüllung des göttlichen Willens, um in der Vereinigung mit Gott die wahre, höhere Freiheit der geistigen Vollendung zu gewinnen. Da aber die Freudigkeit der Liebethätigkeit wesentlich bedingt ist durch die Freiheit, welche zugleich als ein Mittel des sittlichen Fortschrittes erscheint, so kann gesagt werden, das Gesetz werde Gesetz der Freiheit genannt mit Rücksicht auf das Gebiet des Freigegebenen oder mit Rücksicht auf die Räthe, welche es neben den Geboten enthält, und „welche demjenigen, dem sie gegeben werden, freie Wahl lassen und nur zeigen, wie er besser und leichter das höchste Ziel erreichen könne," nach Thomas S. 2. 1. qu. 108, art. 4. c. Es gehört aber dieß ebenso zur Vollkommenheit des Gesetzes; das Gesetz gibt sich als das vollkommene zu erkennen durch die Räthe, in welchen es die vollkommensten Mittel zur Erlangung der Vollkommenheit darbietet, wie derselbe Lehrer a. a. O. qu. 107. art. 2. c. (vgl. art. 1.) hervorhebt: Sua doctrina adimplevit praecepta legis tripliciter. Primo quidem, verum intellectum legis exprimendo, sicut patet in homicidio et adulterio, in quorum prohibitione Scribae et Pharisaei non intelligebant nisi exteriorem actum prohibitum, unde Dominus legem adimplevit, ostendendo etiam interiores actus peccatorum cadere sub prohibitione. Secundo adimplevit Dominus praecepta legis, ordinando quomodo tutius observaretur, quod lex vetus statuerat, sicut lex vetus statuerat, ut homo non periuraret: et hoc tutius observatur, si omnino a iuramento abstineat, nisi in causa necessitatis. Tertio, adimplevit Dominus praecepta legis, superaddendo quaedam perfectionis consilia, ut patet Matth. 19, ubi dicenti se observasse praecepta veteris legis, dicit: Unum tibi deest. Si vis perfectus esse, vade et vende omnia, quae habes etc.

* Die Werke der höheren Askese sind Werke der Freiheit im Gegensatze zu den Werken der Nothwendigkeit, welche die Allen zur Pflicht gemachten Werke sind, wie der h. Chrysostomus in einer Homilie den Unterschied von Rath und Gebot bestimmt, Homil. VI de poenit. (Opp. ed Montf. tom. II, p. 321), wo er, um zu zeigen, daß die Erfüllung der Gebote nicht unmöglich und nicht einmal schwer sei, sich auf die Thatsache beruft, daß es Viele gebe, welche die Gebote noch übertreffen, welche aus freiem eigenen Willen über sie hinausgehen, indem sie Werke üben, deren Unterlassung keine Schuld nach sich ziehe, während den Uebertretern der Gebote mit schweren Strafen gedroht werde. Nequaquam Dominum incuses: haud mandat impossibilia. Vis discere, ipsum non mandare impossibilia? Multi et ipsa superant mandata. At si impossibilia fuissent, non sua sponte superassent (— *πολλοὶ τὰ προςτάγματα ὑπερβαίνουσιν· οὐκ ἂν δὲ, εἰ ἀδύνατα ἦν, ὑπερέβησαν ἐξ οἰκείας προαιρέσεως* —). Virginitatem nusquam mandat et illam multi servant, in bonis nihil possidere (*ἀκτημοσύνην*) nusquam mandat et a se propriam substantiam multi abiiciunt, ipsis operibus reddentes testimonium legibus mandatorum (*τοῖς*

τῆς ἐπιταγῆς νόμοις) inesse multum facilitatis. Non mandavit virginitatem; nam virginitatem qui mandat, necessitati legis subiicit etiam non volentem (ὑπὸ τὴν ἀνάγκην ἄγει καὶ τὸν μὴ βουλόμενον); qui vero admonet, auditorem relinquit dominum propriae voluntatis ... Multum interest intermedium, alterum necessitatis est, alterum voluntatis ... Paupertatem non posuit in praecepto, neque simpliciter dixit: Vende quae habes, sed: Si vis perfectus esse, vade et vende quae habes. In tua sit voluntate situm, dominus esto consilii tui; non cogo, non gravo, sed custodientem quidem corono, non custodientem autem non punio. Auch das Gebotene wird mit Freiheit ausgeführt; die Befolgung der Gebote ist ein Werk der Freiheit: Si vis ad vitam ingredi etc. Aber sie sind nothwendig unter der Bedingung, daß das Heil erreicht werden will, was bei den gerathenen Werken nicht der Fall ist. Das Heil kann ohne ihre Uebung gefunden werden, aber nicht jene Glückseligkeit, welche der freiwilligen Armuth um Christi willen als Lohn verheißen ist; was in den Räthen empfohlen wird, ist daher ebenfalls nothwendig unter der Bedingung, daß man zu dieser höheren Stufe gelangen will, zu welcher sie dadurch befähigen, daß sie Werke einer höheren Freiheit sind, Werke, zu deren Vollbringung größere Willenskraft und angestrengtere Willensthätigkeit erfordert wird, als bei den allgemeinen Geboten der Fall ist. „Die von den allgemeinen Tugenden (die in der Erfüllung der Gebote bestehen, im Unterschiede von dem höheren Vollkommenheitsstreben) praedicirte Nothwendigkeit ist nur eine relative, wiederum auf dem Grunde der Freiheit erbaute, denn sie können geübt und auch nicht geübt werden; oder eine necessitas sub conditione (die Bedingung aber ist in den freien Willen des Menschen gestellt), denn die allgemeinen Tugenden müssen geübt werden, wenn Seligkeit erlangt werden soll. Ja, wer sieht nicht, daß auch die besondern christlichen Tugenden (die Virginität, Armuth u. s. w.) unter den Gesichtspunct der relativen Nothwendigkeit gestellt werden können, insofern sie einen höhern Rang unter den Seligen begründen und bedingen? d. h. insofern dieser Rang nicht erreicht werden kann ohne Uebung jener besondern Tugenden? Es wäre demnach von beiderlei Tugenden wie relative Freiheit, so relative Nothwendigkeit zu praediciren, und der Grund, daß dieß geschehen kann und muß, liegt in dem Charakter des endlichen Geistes, der, wie er in keiner Beziehung absolut ist, so auch keine absolute Freiheit besitzt. Und doch tragen die allgemeinen Tugenden einen andern moralischen Charakter als die besondern? und worin liegt diese Verschiedenheit? Qualitativ verschieden sind sie nicht; denn beide erwachsen aus der relativen Freiheit der (geistigen) Creatur. Also kann ihre Verschiedenheit nur noch eine quantitative sein, d. h. die besondern Tugenden der höhern Askese nehmen die Freiheit in einem größern Maaße in Anspruch, oder sind freier als die allgemeinen Tugenden; dieß aber sind sie, weil der Stimulus zu ihrer Vollbringung ein schwächerer ist, als derjenige, welcher zur Uebung der letztern auffordert; — denn was hier im Unterlassungsfalle verscherzt wird, ist ein Qualitatives, nämlich die Seligkeit als solche oder die Seligkeit als Substanz, — während dort im Falle der Unterlassung nur ein Quantitatives, nämlich ein höherer Grad der Seligkeit oder ein Accidens der letztern verloren geht. Irgend ein geistiger Willensact wird aber um so freier vollzogen, je geringer oder milder die äußere

Sollicitation zu demselben ist." Des h. Chrysostomus Homilien über die Bildsäulen — v. F. W. Wagner. Wien 1838. 1. Abth. S. 476—77.

Indem wir das vorgelegte Bessere erwählen, zeigen wir den Ernst unseres sittlichen Strebens und die Kraft unserer Liebe, welche nach dem Höchsten verlangt und, wie sie in der guten Thätigkeit fortschreitet, das entgegenstehende Begehren immer mehr überwindet.

Ist aber nicht im Gebote der Liebe aus ganzem Herzen u. s. w. als Wille Gottes ausgesprochen, die Liebe möglichst zu befördern? Wenn nun die Liebe durch Befolgung dessen, was wir Räthe nennen, so sehr gefördert wird, wie gesagt werden mußte, wird dann diese Befolgung oder Förderung in unser Belieben gestellt sein? Durch die Anerkennung des Freigegebenen und Zulassung des Erlaubten wird die Verpflichtung, an der Förderung der Liebe immer zu arbeiten, weder geläugnet, noch in irgend einer Weise abgeschwächt. Das Gebot der Liebe kann mit der Anerkennung des Freigegebenen und Erlaubten sehr wohl bestehen und zur Ausführung kommen; auch der Beisatz „aus allen Kräften" legt keinen Widerspruch dagegen ein, indem durch denselben das dem Einzelnen gegebene Maaß der Kräfte in Anspruch genommen wird, dabei aber diesem keine zu schwere Lasten aufgebürdet werden wollen.

Und wenn bemerkt worden ist, daß für die Bewahrung und das Wachsthum der Liebe freiwillige Uebungen der Selbstverläugnung nicht bloß als nützlich, sondern als nothwendig betrachtet werden müssen, so ist es doch dem Einzelnen freigestellt, in welcher Weise und in welchem Umfange er solche Uebungen vornehmen wolle; die Forderung, die in dieser Beziehung gestellt wird, geht nur dahin, dieselben nicht überhaupt und ganz zu unterlassen.

Die Liebe wird, indem sie den Willen Gottes zu erfüllen bestrebt ist, sich um so weniger begnügen können, nur die Gebote zu halten, je größer die Innigkeit und Kräftigkeit ist, welche sie erlangt hat; aber wenn sie gleich nicht dabei stehen bleiben kann, nur die Gebote zu beobachten, wenn sie wenigstens den Willen haben muß, mehr zu thun, als unter Androhung von Strafe verlangt wird, so ist es doch ebenso ihrer Natur entsprechend, daß sie zuerst und vor Allem die Gebote zu erfüllen und Nichts von dem zum Heile Nothwendigen zu unterlassen bedacht sei; sie wird mit höchster Sorgfalt den Willen Gottes überall wahrzunehmen und vollkommen auszuführen suchen; sie wird schon aus diesem Grunde, um nicht zurückzubleiben, über das Gebotene hinauszugehen sich getrieben fühlen; aber sie wird dieses auch thun, wo

sie weiß, daß sie dem Gebote genügt hat, um dem Herrn zu gefallen und in seine Liebe vollkommener einzugehen.

* Die Liebe ist nur ängstlich und vorsichtig, daß Nichts geschehe, was Gott mißfallen könnte; aber sie ist weit entfernt, vorsichtig zu berechnen, wie weit die Strenge des Gebotes reiche, so daß sie im Gegentheil überall mehr den Willen hat, über das Gebotene hinauszugehen, als strikte bei dem stehen zu bleiben, was unter Androhung von Strafen gefordert wird. Wenn darum J. Müller a. a. O. S. 69 sagt: „Das sollte die ächte, der göttlichen Forderung wahrhaft entsprechende Liebe sein, die so vorsichtig abmißt, was sie im strengsten Sinne schuldig ist, um ja nicht des Guten zu viel zu thun, die sich Gott gegenüberstellt mit der kühlen Erklärung: Du ermahnst zwar deinem Dienste das ganze Leben zu weihen; aber nicht deine Ermahnungen und Rathschläge, sondern nur deine Befehle bin ich verpflichtet zu befolgen?" so befinden wir uns mit ihm vollkommen in Uebereinstimmung, außer wenn er glaubt, daß die Annahme von gerathenem Guten deßhalb, weil die Liebe nie eine solche Sprache führen könne und werde, unstatthaft sei, oder daß mit der Annahme von Räthen eine solche berechnende und vorsichtig abwägende Liebe gelehrt werde.

* Es besteht eine gewisse Verpflichtung auch zu dem gerathenen Guten, sofern nämlich das Gebot der Liebe nicht erfüllt wird, wenn nicht die Geneigtheit und Bereitwilligkeit vorhanden ist, über das Gebotene hinauszugehen und freiwillige Beschränkungen des Erlaubten sich aufzuerlegen. Diese Bereitwilligkeit ist der Liebe wesentlich eigen, und derjenige liebt Gott nicht wahrhaft, der niemals mehr, als was strenge geboten ist, thun wollte. Es scheint jedoch nicht nöthig zu sein, von dieser Verpflichtung als einer bedingten in dem Sinne zu sprechen, in welchem sie von Martin (Lehrb. d. kath. Moral, S. 361) genommen wird: es müsse die Bereitwilligkeit zur Erfüllung der Räthe wenigstens bedingungsweise vorhanden sein; man müsse bereit sein, sich Allem zu unterziehen, was es in den evangelischen Räthen Abtödtendes und Erniedrigendes gebe, sofern es nothwendig wäre, dadurch die Liebe gegen Gott zu bethätigen. Die Pflicht, zu der Befolgung des gerathenen Guten, sofern es nothwendig würde, bereit zu sein, ist keine andere, als die der Bereitwilligkeit zur Erfüllung aller Gebote. Die Bereitwilligkeit zur Erfüllung des Gerathenen ist in der Bereitwilligkeit zur Befolgung Alles dessen, was uns als göttlicher Wille kundgethan wird, eingeschlossen und mit dieser ausgesprochen. Die Gebote sind nicht aus den Räthen herzuleiten, sondern eher, als dieß, könnte man sagen, daß die Räthe aus den Geboten hergenommen seien; vgl. das oben über die bedingten Gebote und das Freigegebene Gesagte. Man wird darum auch der Behauptung daß alle Räthe unter Umständen für den Einzelnen Pflichten werden können (Martin a. a. O. S. 88), nicht beistimmen können, wenn damit etwas Anderes gesagt werden soll, als daß gewisse Unterlassungen oder Thätigkeiten nur unter Umständen geboten seien, oder daß wir, wozu wir das eine Mal nicht verpflichtet sind, ein anderes Mal und unter veränderten Umständen strenge verpflichtet werden können. So sagt Thomas v. A. S. 2. 2. qu. 124. art. 3. ad 1. — wo vom Martyrium gehandelt wird — Dicendum, quod nullus est actus perfectionis sub consilio cadens, qui in aliquo eventu non cadat sub praecepto quasi de necessitate salutis existens: sicut Augustinus dicit in lib. de adul-

terinis coniugiis (c. 13), quod aliquis incidit in necessitatem continentiae servandae propter absentiam vel infirmitatem uxoris. Solches, heißt es weiter, sei geboten secundum praeparationem animi; es ist geboten die Bereitwilligkeit, sich zu enthalten in dem Falle, daß das Gesetz es verlangt. Wollte man behaupten, Räthe können Pflichten werden, so „würde der Begriff des Gerathenen schlechthin aufgehoben". Vgl. Friedhoff, Allgemeine Moraltheologie, Regensbg. 1860, S. 350 f.

Die freie oder freiwillige Bethätigung des Tugendeifers in der Befolgung von Räthen wird wie nach einem Nothwendigkeitsgesetze eintreten, wo die Liebe Gottes zur Herrschaft gelangt; es offenbart sich in jenen Akten die Wirklichkeit und Kräftigkeit der Liebe; es erprobt sich in ihnen ihre Wahrheit und Lebendigkeit.

Aber es läßt sich keinerlei Verpflichtung zur Befolgung der Räthe aus der erhöhten Kräftigkeit der Liebe ableiten. Wenn wir, wie das Gebot sagt, im Dienste Gottes nach dem Maaße der Kraft thätig sein sollen, so wird je mehr die Liebe gekräftigt ist, die Forderung gestellt, in erhöhtem Maaße thätig zu sein in Werken der Liebe Gottes und des Nächsten, und wir versündigen uns gegen das Gebot oder die Pflicht der Liebe, wenn wir die vermehrte Gabe Gottes nicht zu erhöhter Thätigkeit in der Ausführung des göttlichen Willens benützen.

Die Liebe fordert in Beziehung auf das Freigegebene nichts Weiteres, als daß wir dasselbe nach ihrer Vollkommenheit in höherer Weise gebrauchen; indem sie aber zu erhöhter und höherer Thätigkeit fortschreitet, bestimmt sie selbst die einzuschlagenden Wege und erwählt sich aus der Menge der dargebotenen Möglichkeiten das Gute und Bessere mit Freiheit.

Sie beschränkt, streng genommen, das Freigegebene nicht anders, als — wenn man dies eine Beschränkung nennen will — daß sie nicht gestattet, es durch Vernachlässigung der Räthe (im Allgemeinen, nicht der evangelischen im Besondern) unbenützt zu lassen; jede Annahme einer weitern Beschränkung durch Auferlegung bestimmter Verpflichtungen wäre eine Verletzung des Freigegebenen, die dessen Vernichtung und die Aufhebung der Räthe zur unausbleiblichen Folge hätte.

* In dem Rathe, sagt man, gibt der göttliche Wille uns einen Wunsch zu erkennen; was uns der Rath vorstellt, ist ein Wille des Wunsches. Nun aber sei es „dem Liebenden eigenthümlich, nicht bloß die Befehle, sondern auch die Wünsche des Geliebten zu vollziehen." Wenn man dieses zugeben muß, so wird man aber doch keine weitere Folgerung daraus ziehen dürfen, als daß es Pflicht oder von der Liebe geboten sei, die Uebung des Gerathenen nicht ganz zu unterlassen, das Gerathene als das Bessere anzuerkennen und dasselbe in verschiedener

Weise auszuführen. Sonst würde man Gefahr laufen, dem unerträglichsten Rigorismus zu verfallen und die Räthe, die man durch die Unterscheidung des rathenden und befehlenden Willens anerkennt, wieder zu vernichten. Da wären wir zu allem möglichen Guten und Besten verpflichtet; ist aber dieses der Fall, so „sündigen wir jeden Augenblick; denn wer möchte von sich behaupten, daß er das mögliche Gute und Beste gethan und thue? Es kann dieser Satz nur zur Verzweiflung führen, und ist dieser Optimismus noch haltloser als der der Schöpfung". H. Klee, Grundriß der kath. Moral, herausg. v. Himioben, 2. Aufl., Mainz 47. S. 18. Es kann aus diesen Gründen auch die Stelle des Philipperbriefes, 4, 8. 9: „Brüder, was wahr ist, was gerecht, was heilig, was liebenswürdig, was guten Namen macht, was irgend Tugend ist, was zur löblichen Zucht gehört, das beherziget; und was ihr gelernt, empfangen, gehört, an mir gesehen habt, das thuet," nicht gegen die Räthe geltend gemacht werden; sie will sagen, daß wir überall gottgefällig handeln sollen, daß Alles, was wir thun, gut, gerecht 2c. 2c. sei. Nicht, daß wir alles Gute thun, wird darin zur Pflicht gemacht, sondern daß wir Nichts thun, außer was gut und gottgefällig.

* Fr. v. Sales spricht sich über die Freiheit der Liebe mit den Worten aus: „Wenn die Liebe Einige zur Armuth führt und Andere davon abhält, die Einen in den Ehestand setzt und die Anderen zur Enthaltsamkeit bestimmt, Diese in's Kloster einschließt, Jene aus demselben herausgehen läßt, so hat sie nicht nöthig, irgend Jemanden darüber Rechenschaft abzulegen; denn sie ist die Fülle der Macht im christlichen Gesetze, nach dem Ausspruche der h. Schrift: „Die Liebe kann Alles;" sie steht auf dem Gipfel der Klugheit, wie der h. Paulus sagt: „Die Liebe handelt nicht unbescheiden". I. Cor. 13, 4. Wollte sie Jemand auffordern und fragen, warum sie so handle, dann mag sie keck antworten: „Weil es der Herr also bedarf". Alles ist um der Liebe willen gemacht und die Liebe um des Herrn willen; Alles muß der Liebe dienen, sie aber dient Niemanden, nicht einmal ihrem Geliebten; den sie ist nicht seine Magd, sondern seine Braut. Darum muß man sich von ihr die Räthe anordnen lassen" u. s. w. Theotimus, 8. B. 6. u. 7. K.

Wie die Liebe nicht die Gebote gibt, sondern nur die Antriebe und Aufforderungen zu ihrer Erfüllung, wie nicht sie es ist, die die Gebote zu Geboten macht, ebenso wenig kann sie die Räthe zu Geboten machen; das Gerathene ist ihr im Gesetze dargeboten als etwas zu ihrer Vollkommenheit besonders Beitragendes, und wenn sie dasselbe als ein ihr besonders Entsprechendes ergreifen will, so sind die Antriebe, die sie dem Willen gibt, Antriebe zur Ergreifung des Höheren, dessen Uebung mit der Verheißung höherer Belohnungen vorgelegt wird.

Wenn die Anerkennung des Freigegebenen als solchen vom Gesetze gefordert wird, so ist es durchaus unzulässig, Verpflichtungen zur Befolgung der Räthe und insbesondere jener, welche das positive Gesetz ausdrücklich namhaft macht, wie die evangelischen, statuiren zu wollen; daraus, daß es uns zu ihrer Befolgung besonders einladet,

und daß uns die Möglichkeit gegeben ist, denselben zu folgen, kann in keiner Weise eine Verpflichtung hergeleitet werden, und es läßt sich die Behauptung nicht begründen, daß wir uns eine Schuld zuziehen würden, wenn wir der einladenden Stimme nicht gehorchten. Wer dem Rathe nicht folgt, wird weniger Belohnungen empfangen, als derjenige, welcher auf dem schwierigen Wege der Entsagung dem Herrn nachfolgt. Aliud est consilium, aliud praeceptum .. Consilium qui libenter audierit et fecerit, maiorem habebit gloriam; praeceptum qui non impleverit, nisi poenitentia subvenerit, evadere poenam non poterit. August. Serm. 61. de temp. Die Verletzung des Gebotenen zieht die göttliche Strafe nach sich; wer die Räthe nicht befolgt, wird nur einer geringeren Herrlichkeit theilhaftig werden. Der Rath wird zu Gunsten dessen, dem man räth, zu dem Behufe gegeben, daß er vollkommen werde, wie es heißt: Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes — et habebis thesaurum in coelo etc. (Fr. v. Sales, Theotimus, 8 B. 6 K.) Dem, der den Rath erhält, ist es freigestellt, ob er ihn befolge: Praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur eius, cui datur, Thomas S. 1. 2, qu. 108. art. 4. c. Vgl. die Stellen aus den Schriften der Väter bei Bellarmin a. a. O. und Andern.

Durch Nichtbefolgung des Rathes, welcher nicht dem Jünglinge allein, wie schon behauptet wurde, vgl. Thomas, C. retr. a rel. c. 9; Bellarmin, De Mon. c. 9, Suarez, De paupert. 2. n. 4, im Allgemeinen Allen gegeben wird, zieht man sich keine Schuld zu. Räthe, deren Nichtbefolgung eine Sünde ist, sind nicht Räthe zu nennen; wenn Etwas gerathen wird, so ist damit ausgesprochen, daß man sich durch Nichtbefolgung nicht versündige, oder daß der Wille Gottes uns nicht verpflichten wolle. Quia consilium, sagt Suarez (de stat. perf. I. c. 9), talem voluntatem (sc. qua obliget) non indicat, sed potius eo ipso, quod tantum per modum consilii datur, indicat in Deo non esse talem voluntatem, ideo nullam obligationem inducit. Et hoc modo ponderavit Chrysostomus et alii patres verba Christi: Si vis perfectus esse etc. Matth. 19. (Vgl. S. 369 f.) Der Rath sei ein Urtheil, welches das, was gerathen wird, als etwas zur Erreichung des Heiles besonders Geeignetes bezeichne und billige, so auch der dem Jünglinge gegebene Rath. Unde discrepare ab illo per intellectum, existimando illud medium non esse utilius ac melius, magna esset ratio iniuriae, quam illi irrogarent, qui perperam de illis consiliis sentirent.

At vero non velle sequi et exequi consilium illud, non quia non existimatur optimum, sed quia voluntas propter alias rationes in illud obiectum non inclinatur, nulla est nec minima ipsius Christi offensio; quia per hoc nullo modo improbatur nec refutatur consilium eius.

* Das Gegentheil, daß nämlich die Nichtbefolgung eines Rathes wenigstens eine leichte Sünde sei, wurde und wird vielfach behauptet; ja man wollte darin den Unterschied zwischen leichten und schweren Sünden erkennen, daß die ersteren in der Nichtbefolgung der Räthe, letztere in der Uebertretung der Gebote bestehe; die Räthe, sagte man, seien jene geringsten Gebote, von denen der Herr bei Matth. 5, 19 mit den Worten rede: Qui solverit unum de mandatis istis minimis, minimus vocabitur in regno coelorum. Worüber zu vergleichen Suarez a. a. O. und Tournely, Tract. de peccatis, p. II. c. 2. art. 1.

Gott redet nicht allein äußerlich durch das Wort zu den Menschen, sondern auch innerlich, wie es Ps. 84, 9 heißt: Audiam, quid loquatur in me Dominus Deus, nnd diese innerlichen Einsprechungen sind eben so sehr, als das äußerlich Gesprochene, zu beachten. „Die Eingebung (Inspiration) ist ein himmlischer Strahl, der in unser Herz ein erwärmendes Licht bringt, vermöge dessen er uns das Gute sehen läßt und uns zum eifrigen Streben danach erwärmt.“ Es gehört zur Vollkommenheit des christlichen Lebens, diesen Eingebungen und Anregungen der göttlichen Gnade zu folgen. „Fürwahr, sagt Fr. v. Sales, die Seelen, welche sich nicht begnügen, das zu thun, was der göttliche Bräutigam durch die Gebote und Räthe von ihnen fordert, sondern den heiligen Eingebungen zu folgen bereit sind, diese sind es, welche der ewige Vater zu Bräuten seines vielgeliebten Sohnes vorherbestimmt hat.“ Theotimus, 8. B. 10. K. vgl. 13. K. und über die Kennzeichen der göttlichen Eingebungen K. 11 ff. Es gibt aber Eingebungen, welche auf das gehen, was nothwendig ist zu einem guten und gottgefälligen Leben; und andere, „welche auf eine außerordentliche Vollkommenheit des christlichen Lebens zielen“. In Betreff der letzteren Art der Inspirationen oder inneren Anregungen, der innerlich sich vernehmbar machenden Räthe, wird nicht gesagt werden können, daß ihre Nichtbefolgung geradezu sündhaft sei oder eine Verschuldung mit sich führe; es scheint die Annahme, daß der Wille Gottes in solchen Anregungen und Anerbietungen irgend eine Verpflichtung auferlegen wolle, sich nicht genügend begründen zu lassen. Auch dürfte die Behauptung kaum gerechtfertigt sein, daß die Nichtbefolgung überall entweder eine Verachtung der Räthe in sich schließe oder in Nachlässigkeit, Sorglosigkeit u. dgl. gegründet sei. In diesem Sinne spricht sich Martin aus, da er, von dem rathenden Gewissen redend, sagt: „Ist das verschuldet irrige Gewissen kein verpflichtendes, sondern ein bloß rathendes, so ist wenigstens von einer Seite her eine Gefahr der Sünde nicht vorhanden, indem es nicht pflichtmäßig ist, dem bloß rathenden Gewissen zu folgen“ u. s. w.

Wenn man die Neigung habe, sagt Fr. v. Sales a. a. O. K. 11, in einen guten und wohlbestellten Orden zu treten, so bringe es keinen Nutzen, viel zu berathen und lange sich zu entschließen (vgl. besonders Thomas 1 Opusc. c. retrah. a. rel.); es genüge, dieß einmal recht mit einigen wenigen Personen zu thun,

welche zu einer solchen Angelegenheit die gehörige Klugheit und Fähigkeit besitzen und uns zu einem kurzen und festen Entschlusse behilflich sein können. „Sobald wir aber einmal uns berathen und beschlossen haben, so wohl in diesem wie in jedem anderen Stücke, was sich auf den Dienst Gottes bezieht, dann müssen wir auch fest und unveränderlich bleiben, ohne uns durch irgend einen Anschein eines größeren Gutes erschüttern zu lassen; denn gar oft, sagt der h. Bernhard, bewegt uns der böse Feind zu einem Tausche und bringt uns, damit er uns von der Vollendung einer guten Sache abwendig mache, etwas Anderes, scheinbar Besseres, in Vorschlag, und wenn wir dieses angefangen haben, stellt er, um uns von der Vollendung abzubringen, ein Drittes vor unsere Augen, indem er zufrieden ist, daß wir viel beginnen, wenn wir nur Nichts zu Ende führen." Wenn die Befolgung der evangelischen Räthe Allen zu empfehlen ist, welche im Allgemeinen die zu ihrer Befolgung erforderliche Kraft in sich fühlen, so im Besondern jenen, welche sich dazu besonders berufen glauben; es ist ihnen die Befolgung besonders empfohlen, und es würde sich gewiß Jeder schwer versündigen, welcher Solchen davon abrathen wollte. Es wird aber kaum anzunehmen sein, daß die Befolgung für diese eine Pflicht sei, außer wo Gott dieß in außerordentlicher Weise kundgibt, oder wo erkannt wird, daß bei der individuellen Beschaffenheit den Gefahren der Welt ohne gänzliche Lossagung von ihr nicht oder schwerlich entgangen werden könne; in diesem Falle haben wir ein bedingtes Gebot. Vgl. Schwane a. a. O. p. 41 sqq. Hirscher sagt (Moral II. B. S. 330. 332): „Nicht alle fassen das Wort, sondern allein die, denen es vom Vater gegeben ist. Aber nun, die es fassen können, die sollen es fassen." Matth. 19, 11. „Die Anempfehlung, der Rath lautet nur im Allgemeinen; für den einzelnen Menschen aber gilt: „Wenn er es fassen kann, so fasse er es." Ist es ihm dagegen nicht vom Vater gegeben, d. h. hat er die Gabe nicht, so gilt ihm auch nicht der Rath oder die Anempfehlung. Allerdings ist also der Rath je im concreten Falle mehr als ein bloßer Rath; die ausgezeichnete Kraft, das Ausgezeichnete zu leisten, ist ein vom Schöpfer in das Herz gelegter Ruf und Beruf; und wer seiner empfangenen hohen Gnade nicht mitwirkt und nicht Entsprechendes leistet, täuscht das Vertrauen, welches in ihn gesetzt worden, und liefert aus dem empfangenen Weinberge nicht den entsprechenden Ertrag: er versündigt sich. Zwar nicht so, daß er darum des ewigen Lebens verlustig ginge, aber so, daß er jedenfalls die Auszeichnung verliert, welche ihm zugedacht gewesen. Und ob nur diese? — Weil er dem hohen an ihn ergangenen Rufe nicht folgt, beweist das nicht in irgend einem Stücke Uebermacht der Welt?" Wenn auch Letzteres der Fall, so könnte eine Pflicht nur erkannt werden, wenn, dieser Uebermacht sich zu entziehen, kein Weg außer der gänzlichen Entsagung offen stünde, und der Ruf in der Absicht erginge, den einzigen Weg zum Heile zu offenbaren. Bei der Annahme, daß, wer den Beruf zur höheren Vollkommenheit zu haben glaube, unbedingt verpflichtet sei, diesem Rufe zu folgen, nähert man sich in bedenklicher Weise der Ansicht jener, welche die Räthe verwerfen, indem sie dieselben oder den Unterschied zwischen Gutem und Besserem nur in abstracto zugeben, wonach die arme Nachfolge Christi zwar an sich betrachtet etwas Besseres sei, als die Thätigkeit in einem weltlichen Berufe, aber in der Wirklichkeit für den Einzelnen, wegen seiner Anlage und Befähigung,

wegen des besonderen Berufes, den er habe, keine Wahl übrig bleibe, was er zu thun habe, wenn er sich des ewigen Lebens theilhaftig machen wolle. Vgl. Stapf a. a. O. I, p. 89 sq. Martin S. 86 f. Schwane a. a. O.

* Die Räthe sind, wie Fr. v. Sales bemerkt, a. a. O. K. 6, zur Vollkommenheit des christlichen Volkes im Allgemeinen gegeben, nicht aber im Einzelnen für jeglichen Christen allein. Es gibt Umstände, die sie bisweilen unmöglich machen, bisweilen unnütz, gefährlich oder Einigen sogar schädlich; und dieß ist auch eine der Absichten, warum der Heiland bezüglich eines dieser Räthe sagt, was er von allen verstanden wissen will: „Wer es fassen kann, der fasse es," Mt. 19, 12; gleich als hätte er gesagt: Wer die Ehre der Keuschheit gewinnen und ertragen kann, als einen rühmlichen Preis, der nehme sie auf sich; denn es steht allen denen frei, welche tapfer laufen wollen. Aber nicht Alle können dieß, das heißt, es ist nicht Allen ersprießlich, alle Räthe zu befolgen, welche zu Gunsten der Liebe gegeben sind und in der Ausübung ihre bestimmte Regel und ihr Maaß und Ziel haben.

Für die Kirche als solche sind die Räthe nicht bloß Räthe. Die Kirche hat die Räthe zu pflegen und als göttliche Führerin auf dem Wege der höheren Vollkommenheit jenen beizustehen, welche das Wort fassen können, welchen es gegeben ist vom Vater, Matth. 19, 11. 12. Wie sie die Menschen zum Wandel der Vollkommenheit ruft, so hört sie nie auf, den Gläubigen die ausgezeichnetsten Mittel der Vollkommenheit darzubieten und das vollkommene Leben der Nachfolge Christi in einzelnen ihrer Glieder zur wirklichen Darstellung zu bringen.

* Es ist immer mißlich, irgend eine Verpflichtung zur Befolgung der Räthe anzunehmen und nicht die vollkommene Freiheit ihrer Befolgung anzuerkennen. Wenn Probst sagt (Moralth. II, S. 3): „Die dem Rathe conforme Handlungsweise ist zwar nicht meiner Willkühr, aber meinem subjektiven Ermessen überlassen, und darum, wenn auch nicht willkührlich, so doch auch nicht geboten," so könnten wir uns damit einverstanden erklären, wenn unter der Willkühr, die auszuschließen, im Unterschiede vom subjektiven Ermessen, das Handeln nach den Eingebungen der Lust oder überhaupt das Handeln ohne Besonnenheit, ohne vernünftiges Urtheil u. dgl. verstanden würde; aber dieß scheint keineswegs der Gedanke Probst's zu sein, da er sich auf der Seite vorher dahin ausspricht: „Zum vollen Begriffe der Pflicht gehören zwei Momente, ein objektives, das auf das Gesetz zurückgeht, und ein subjektives, das in den eigenthümlichen Verhältnissen des Handelnden seine Wurzel schlägt. Deßungeachtet kann man aber fragen, ob jede Handlung nach beiden Seiten hin pflichtmäßig sein müsse, ob es nicht Handlungen gäbe, deren Pflichtmäßigkeit bloß durch die eigenthümlichen Verhältnisse bedingt ist, ohne daß sie zugleich durch ein objektives Gesetz geboten wären? Ohne Bedenken bejahen wir diese Frage; denn das und nichts Anderes sind die evangelischen Räthe." Richtiger wurde, wie uns scheint, die Sache aufgefaßt von Dr. Braun, Kritik der Ansichten der neueren christlichen Moralisten über die sittl. Räthe, Trier 32. Wir lesen hier S. 56—57: „Wenngleich der Wille Gottes eigentlich nichts unserm Belieben überläßt, so folgt doch daraus nichts gegen die Räthe, denn was er uns anräth, überläßt er ja nicht ganz und gar unserm Belieben, sonst würde er es uns schon gar nicht anrathen, er bringt nur nicht unter Drohung der Strafe auf die Befolgung desselben, und wer einen Rath be-

folgt, handelt vielleicht gar nicht nach seinem Belieben, sondern aus Liebe zu Gott seinem Belieben entgegen. Gewissermaßen überläßt Gott auch die Befolgung der Sittengesetze unserem Belieben, insofern er uns nämlich nicht dazu zwingt."

Durch die Verheißung der Belohnungen für unsere Thätigkeit in seinem Dienste erhöht Gott unseren freudigen Muth, stärkt er unseren schwachen Willen zur Wirksamkeit mit seiner Gnade, erfüllt er unser Herz mit Trost und Freude, daß wir aus ihm kräftige Antriebe zum Guten empfangen.

„Du wirst einen Schatz im Himmel haben", war die Verheißung, die Christus dem Jünglinge gab, um ihn zur Darbringung des schweren Opfers, welches er von den in seine Nachfolge Eintretenden forderte, zu ermuthigen und freudig zu machen.

* Der Unterschied der gebotenen und gerathenen Vollkommenheit wird nicht richtig bestimmt, wenn man sagt, daß der ersteren, wenn nicht ausschließlich, doch vorherrschend, das Glückseligkeitsmotiv, der anderen dagegen das Motiv der Vollkommenheit zu Grunde liege. Das Streben nach Vollkommenheit schließt das Glückseligkeitsverlangen nicht aus; das Verlangen nach Vollkommenheit ist überall nothwendig und das Glückseligkeitsmotiv nur zulässig in Verbindung mit ihm und in Unterordnung unter dasselbe. Christus fordert den Jüngling zum Streben nach Vollkommenheit auf auch in dem Worte: „Wenn du zum Leben eingehen willst" u. s. w. Die Unterscheidung zwischen „Leben" und Vollkommenheit" bezieht sich nicht auf die beiden Motive der Glückseligkeit und Vollkommenheit oder der Liebe zum höchsten Gute um seiner selbst willen. Vgl. darüber Werner, Enchiridion Theologiae moralis, Vindobonae, 1863. p. 31, wo, mit Bezugnahme auf die Worte Christi an den Jüngling, über die sittlichen Motive gehandelt wird, und dessen Ethik I, S. 409, wo er sagt: „Nicht die subjektive Gesinnung, sondern objektiv bestehende Verhältnisse begründen in prima causa den Gegensatz der moralischen Verpflichtung und des in Werken „der Uebergebühr" sich bethätigenden Vollkommenheitsstrebens; und in diesem letzteren ist es nicht nothwendig das eine Motiv der Liebe zum Guten um seiner selbst willen, was absolut bestimmen muß, wie Müller anzunehmen scheint, sondern es können auch alle andern supranaturalen, d. h. auf ein ewiges Dasein bezogenen Motive natürlich in der rechten Unterordnung statt haben, und die zu den Werken der Entsagung und Selbstopferung bestimmenden Gründe sein. . . . ."

Das Gute ist verdienstlich, welches in der Gemeinschaft Christi und der aus ihm kommenden Kraft gewirkt wird; gut und verdienstlich sind die in der Liebe Gottes oder vom freien Willen in Mitwirkung mit der göttlichen Gnade verrichteten Werke. Denn in der Liebe, welche die Werke vollbringt, ist überall mit der Gnade der freie Wille thätig; sie ist die Kräftigung des guten Willens durch die Gnade oder die Wirksamkeit der göttlichen Gnade, in deren Zug

der Wille frei eingeht und deren Antrieben er im Handeln immer mit Freiheit folgt.

Wie aber die Gnade sich an die Freiheit wendet, um den Menschen zum Leben zu führen, so kann dieser vermöge der Freiheit die Gnade in verschiedener Weise benützen; es hängt von seiner Mitwirkung ab, daß ihm immer mehr und bis zum Ueberflusse gegeben werde. Mt. 13, 12; 25, 29. Der verschiedene Gebrauch der Gnade durch die Freiheit begründet die verschiedenen Grade des Verdienstes und das höhere oder geringere Maaß der Belohnungen des Guten, d. i. des aus geheiligter Gesinnung Gewirkten, welche die Wurzel aller gottgefälligen Thätigkeit ist.

* Non una tantum semita inceditur, quia nec una est mansio quo tenditur. Viderit autem quisque quacunque incedat, ne pro diversitate semitarum ab una iustitia recedat: quoniam ad quamlibet mansionem sua quisque semita pervenerit, ab uno domo Patris exors non erit. Veruntamen ut stella ab stella differt in claritate, sic erit, ait, et resurrectio mortuorum. I Cor. 15, 41. 42. Nam etsi fulgebunt iusti sicut sol in regno Patris eorum, alii tamen aliis amplius, pro diversitate meritorum. Quae sane merita sciendum non sic in hoc saeculo, ut in illo, facile ab homine posse discerni: quippe cum hic tantum opera videantur, illic etiam corda nihil impediat intueri. Si quidem radiante ubique sole iustitiae, tunc manifesta erunt abscondita cordium, I Cor. 4, 5; et sicut non est nunc qui se abscondat a calore eius, Ps. 18, 7, ita tunc non erit qui se occultet a splendore ipsius. Et de operibus quidem saepe incerta et ob hoc periculosa sententia fertur, cum multoties minus iustitiae habeant, qui magis operantur. S. Bernardi Apolog. ad Guil. c. 4.

Es kommt neben der Gesinnung die Leistung oder das Werk der Liebe in Betracht, jedoch nur als deren Ausdruck und Bethätigung; die Liebe erscheint im äußeren Werke, das durch sie geheiligt und zu einem verdienstlichen gemacht wird. Indem aber die Liebe in verschiedener Weise thätig ist, werden die verschiedenen Grade der Verdienstlichkeit und Würdigkeit, wenn nicht einzig, doch hauptsächlich nach der innerhalb des freigegebenen Gebietes geübten Thätigkeit sich bestimmen. Dieses Gebiet ist uns überwiesen, daß durch dessen Gebrauch unsere Liebe sich zu höheren Stufen der Vollkommenheit und Seligkeit emporarbeite.

Diesen Gedanken findet der h. Chrysostomus vom Apostel im 1. Br. an die Corinther ausgesprochen, K. 9, 16: „Daß ich das Evangelium predige, gereicht mir nicht zum Ruhme, weil es mir als Pflicht obliegt; denn wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predigte!“ Hieraus gehe hervor, bemerkt Chrysostomus, daß die höheren Beloh-

nungen denen zu Theil werden, welche, nicht mit der Befolgung der Gebote zufrieden, Solches üben, wozu sie nicht verpflichtet sind. Ea, quae ex mandato quaeve ex debito fiunt, praemium iam non tale consequuntur; quae ex voluntate et propositio — *τὰ ἐκ προαιρέσεως καὶ ἐξ οἰκείας φιλοτιμίας* — splendidas coronas suscipiunt. Atque horum Paulus inducam testem: Si evangelizavero, inquit, non est mihi gloriatio. Quare? Necessitas enim mihi imposita est. Vae autem mihi est nisi evangelizavero. Cernis in legibus hunc quidem observantem non multum habere praemii, necessitas enim est; eum autem, qui non observat, reum esse supplicio et vindicta. Vae enim est mihi nisi evangelizavero. In ceteris vero quae ex proposito, non sic; sed quid? Quae est ergo merces mea? Ut Evangelium praedicans sine sumtu ponam Evangelium Dei, ut non abutar potestate mea. Ibi lex erat, propterea mercedis multum non habuit, hic propositum, quare mercedis multum habuit — *τοῦτο δὲ προαιρέσεως ἦν, διὸ πολὺν ἔχει τὸν μισθόν.* Hom. 6 de poenit. Vgl. in Ep. I. ad Cor. hom. 22. n. 2 ed Montf. tom. 10. p. 193.

* Der Apostel zeigt von V. 7 an, daß die Prediger des Evangeliums das Recht haben, das für das leibliche Leben Nothwendige von den Gläubigen anzunehmen. Also habe es auch der Herr verordnet, daß die; welche das Evangelium predigen, vom Evangelium leben sollen, V. 14. Er, Paulus, habe jedoch von diesem Rechte in Corinth keinen Gebrauch gemacht, und werde auch in Zukunft für seine Dienste keine Belohnungen annehmen. V. 12. 15. Als Grund seiner Handlungsweise gibt er an: „um dem Evangelium kein Hinderniß in den Weg zu legen," V. 12. Darin, fährt er fort, daß er das Evangelium unentgeldlich predige, setze er seinen Ruhm. Nicht dieses, daß er das Evangelium predige, gereiche ihm zum Ruhme: denn die Predigt liege ihm als Pflicht ob. Vae enim mihi est, si non evangelizavero. V. 16. Er habe keine Belohnung für die Verwaltung seines Amtes zu erwarten, da es nicht in seinen freien Willen gegeben worden sei, dasselbe zu übernehmen. „Ich habe das Evangelium, das mir anvertraut worden, der Welt zu verkünden, ohne daß ich dafür einen Lohn zu erwarten habe." V. 17. Wofür er eine Belohnung hoffe, das sei die unentgeldliche Predigt des Evangeliums, der Gegenstand seines Ruhmes. „Welches ist also meine Belohnung? Dieß, daß ich, da ich das Evangelium predige, dasselbe unentgeldlich verkündige, so daß ich von meiner Vollmacht, die mir in der Verkündung des Evangeliums zukommt, keinen Gebrauch mache." V. 18. Nach Thomas ist von V. 16 bis 18 von Solchen die Rede, welche zur Predigt des Evangeliums verpflichtet sind. Unter diesen kommen Einige der Pflicht nicht nach; über sie wird die göttliche Strafe kommen, wie angedeutet ist V. 16: Vae mihi est, si non evangelizavero. Andere predigen, aber nur ungern und gezwungen: diese verdienen keinen Lohn, aber entgehen der Strafe (Nam si invi-

tus, dispensatio mihi credita est, v. 17); wieder gibt es Solche, welche willig die Pflicht erfüllen, die ihnen obliegt: Diese werden Lohn empfangen, aber keiner höheren Auszeichnung theilhaftig werden — non habent supererogationis gloriam (v. 17: Si volens hoc ago, mercedem habeo); dagegen werden jene, welche das Evangelium willig predigen, ohne dafür Etwas anzunehmen, sine sumtu, höhere Belohnungen erhalten (Quae est ergo merces mea? v. 18).

Cornel. a Lap. weicht darin von Thomas ab, daß er den Apostel in V. 17 von Solchen reden läßt, welche, weil sie das Evangelium aus Liebe, und ohne eine Belohnung anzunehmen, predigen, einer höheren Auszeichnung im göttlichen Reiche sich erfreuen werden. Er gibt die Erklärung: Si volens hoc ago, id est, si voluntarius, liberaliter et gratis praedicem, habeo non qualem qualem mercedem operis praecepti, scil. praedicationis, uti alii Apostoli, sed mercedem per excellentiam, scilicet copiosam gloriam operis indebiti et heroici (quale est gratis praedicare) animique sponte sua tam liberalis apud Deum. Da der Apostel die Belohnungswürdigkeit sich überhaupt abspricht, außer mit Rücksicht auf das V. 18 Gesagte, wegen der Unentgeldlichkeit der Predigt, wovon V. 17 noch nicht die Rede ist, glauben wir nicht annehmen zu können, daß die Arbeit V. 17 für eine verdienstliche erklärt werde wegen der Liebe und Freudigkeit, mit der sie verrichtet wird, und die dem Apostel doch am wenigsten fehlte; und auf der andern Seite scheint uns Nichts für die Ansicht zu sprechen, daß der Apostel mit den Worten: Si autem invitus sc. hoc ago, von Solchen reden wolle, deren Handlungsweise ohne höheren sittlichen Werth ist. Vgl. K. 13, 1. Der Nachdruck liegt offenbar auf dem Gedanken von der Verpflichtung, welche eine besondere Belohnung ausschließe; P. erklärt, daß, weil er das Evangelium in Folge höherer Verpflichtung und Berufung, der er sich nicht habe entziehen dürfen, predige, seine Predigt nicht, wie die Predigt Anderer, ein Werk von besonderem Verdienste sei. So nach dem Vorgange der griechischen Erklärer Cajetanus u. A. (Corn. a Lap. verbindet beide Erklärungen mit einander.) Unter den Neueren Dr. Ad. Maier, Commentar über den ersten Brief Pauli an die Korinther. Frbrg. i. B. 1857. Zu 9, 17 wird hier bemerkt: „Es werden in den beiden hypothetischen Redegliedern zwei Fälle gesetzt, von denen der erste bei P. nicht zutrifft, während der andere das ihm eigene Verhältniß beschreibt. Offenbar beziehen sich die Ausdrücke ἑκών und ἄκων so auf ἀνάγκη zurück, daß der erste zu jenem Begriffe in Antithese steht, der andere aber ihm entspricht; hienach können sie nichts Anderes bedeuten, als freiwillig, von selbst, nach selbsteigener Entschließung, und unfreiwillig, nach höherem Befehle, mit höherer Verpflichtung, — nicht gerne und ungerne, mit Lust und mit Widerwillen, worin weiter liegen sollte: ohne und mit Gebrauch des Rechtes auf Unterhalt." Der Apostel rechnet es sich nicht zum Verdienste an, wenn er das ihm übertragene Amt pflichtgetreu verwaltet; dagegen hofft er eine besondere Belohnung dafür, daß er bei der Predigt von einem ihm zustehenden Rechte keinen Gebrauch gemacht und durch den Verzicht auf die leibliche Unterstützung, die er beanspruchen konnte, seiner Predigt in Corinth einen glücklichen Erfolg gesichert habe; er kam dadurch in eine vortheilhafte Stellung gegenüber den Pseudoaposteln und konnte Viele dem Evangelium gewinnen, welche sich nicht oder nur schwer zum Eintritt in die

kirchliche Gemeinschaft entschließen konnten, wenn derselbe mit größeren Opfern verbunden gewesen wäre. Vgl. II Cor. 11, 7 ff. I Thess. 2, 7; II Thess. 3, 8. Erasmus v. Roterd. paraphrasirt die Stelle in folgender Weise: Nihil laudis est, si delegato fungar officio, sed contra, paratum supplicium, si cessarim in evangelii praedicatione ... Si dixeris, si poena manet non fungentem officio suo nec praemium est fungenti, quid igitur est, o Paule, unde tu gloriaris? Videlicet hinc laus debetur, si quis ultra quam iussus est, praestet officium. Praecepit Dominus evangelium praedicare, at non praecipit ut gratis nostroque cibo praedicaretur; imo ius fecit, ut ederemus ac biberemus de iis, quae offerrent ii, quibus evangelium traderemus. Quod igitur ille licitum esse voluit, ipse mihi nolui licere. Nec usus suum potestate concessa, quod intelligerem magis in rem vestram et in rem evangelii esse, gratis vobis impertiri doctrinam evangelicam, quo maior esset vos admonendi libertas, planeque perspicuum esset, me non facere, quod quidam faciunt, qui ad quaestum docent, suum agentes negotium, non Jesu Christi. Der Apostel redet nicht von einer nothwendigen Rücksicht, die er genommen, sondern von dem besondern Nutzen seiner Handlungsweise; er sagt, daß er sein Amt recht verwaltet und keine Pflicht verletzt haben würde, wenn er diese besonderen Rücksichten nicht getragen und das zum Leben Nothwendige von den Gläubigen sich hätte reichen lassen.

Wiewohl im Allgemeinen gilt, daß es erlaubt sei, für die Predigt Etwas anzunehmen, so konnte es doch unter Umständen geboten sein, von diesem Rechte keinen Gebrauch zu machen; unter Umständen wäre der Gebrauch ein Mißbrauch; es wäre Mißbrauch, dasselbe ohne alle Rücksicht und unter allen Umständen geltend machen zu wollen. Multa namque licita sunt in genere, quae nullo praecepto leguntur prohibita, quae tamen in particulari saepe redduntur illicita seu propter scandali periculum seu propter aliud. Wenn wir hierin Estius Recht geben, so müssen wir doch bemerken, daß der Apostel die besonderen Verhältnisse Corinths berücksichtigte, als er erklärte, daß er daselbst sich hätte den leiblichen Unterhalt geben lassen dürfen; er sagt, daß er von seinem Rechte keinen Gebrauch habe machen wollen, obwohl er davon Gebrauch hätte machen können, wobei er gewiß nur an einen ordnungsmäßigen oder an einen erlaubten Gebrauch des Erlaubten dachte. Estius glaubt, daß der Ap. V. 18 sagen wolle: er habe für seine Predigt Nichts angenommen, um das Recht, das er in dieser Beziehung besitze, nicht zu mißbrauchen, wie der Fall wäre, wenn dasselbe auf rücksichtslose und ungeeignete Weise gebraucht würde. Hoc faceret (sc. potestate sua, qua sumptus accipere poterat, abuteretur), si passim et indifferenter apud quoscunque praedicaret, sumptus acciperet. (Vgl. Thomas Erklärung zu V. 18: Quae est ergo merces mea? Hic ostendit, quia non capiendo sumtus gloria eius conservatur: ubi primo quaerit; secundo solvit ibi: Ut Evangelium praedicans sine sumtu, ponam, id est stabiliam Evangelium. Hoc autem faciebat secundum Glossam, ne Evangelium venale putaretur. Sine sumtu, inquam, et hoc ut non abutar potestate mea, id est mihi commissa, in Evangelio praedicando, quod esset si acciperem indistincte, quia perderem auctoritatem libere arguendi, quia Eccli. 20, 31: Xenia et dona excaecant oculos iudicum et quasi mu-

tus in ore avertet correptionem. Ecclesiastica ergo utilitas implicatur in hac solutione, scilicet confirmatio boni, quia ut Evangelium praedicans, et declinatio mali, quia ne abutar potestate. Die letzteren Worte: ut non abutar potestate, stehen nicht im Widerspruche mit dem, was oben gesagt worden, daß es dem Apostel erlaubt gewesen, für die Predigt Etwas anzunehmen: intelligendum est, si acciperetur indiscrete et inordinate et immoderate.) Estius gibt zu, daß nach seiner Erklärung der Apostel über das pflichtgetreue Handeln nicht hinausgegangen sei; er sagt ausdrücklich, der Apostel habe die Pflicht gehabt, so zu handeln, wie er gehandelt. Unter ähnlichen Umständen und Verhältnissen hätten auch die andern Apostel so gehandelt, wie Paulus in Corinth — non dubium, quin et illi usu potestatis huius abstinuerint, ubicunque spiritus ac ratio dictabant abstinendum esse, quemadmodum Paulo. Qui et ipse causis abstinendi cessantibus, aliorum apostolorum more sumptus non renuebat, velut apud Macedones et alibi.

Demungeachtet erklärt Estius die unentgeldliche Verkündung des Evangeliums durch Paulus für ein opus supererogatorium. Quaeres, sagt er, quomodo Paulus non accipiendo sumptum ex evangelio fecerit opus supererogationis: si ad non accipiendum vinculo saltem charitatis obstrictus erat, ne vel scandalum daret infirmis vel occasionem relinqueret adversum se gloriandi pseudapostolis? Respondeo, supererogationis opus dici, non quod dum fit nullam vel minimam ex lege charitatis obligationem habet, sed quod simpliciter ac nude consideratum non est praecepti, sed consilii: licet ex circumstantiis aliquam, nunc maiorem nunc minorem accipiat obligationem, quemadmodum et per circumstantias viciatur interdum. Tale erat sine sumptu ponere evangelium. Der Lohn, von dem V. 18. gesprochen wird, ist nach Estius nicht eine höhere Auszeichnung, sondern derselbe, welchen nach V. 17. Alle empfangen, die das Evangelium aus Liebe predigen, voluntarie et prompte, libenter et ex animo; diese nehmen Rücksicht auf die besonderen Umstände und Verhältnisse, machen sich Niemanden lästig, vermeiden Aergernisse u. s. w. Doch nimmt er das „Hinderniß“ V. 12 nicht im Sinne von Aergerniß, auch nicht ausschließlich von genommenem Aergerniß, indem er darüber bemerkt: Offendiculum, graece ἐγκοπήν, id est intercisionem, interruptionem, et sumitur pro obstaculo ac remora; ut sensus sit: Ne utentes potestate et iure nostro moram iniiciamus evangelio, quo minus celeriter ac feliciter currat atque fructificet.

Wenn der Apostel von Gott eine Belohnung dafür erwartete, daß er das Evangelium, um seine Freiheit nicht zu mißbrauchen, unentgeldlich gepredigt, V. 18, so wird man mit Estius sagen müssen, daß die vom Apostel beobachtete Handlungsweise als eine durch die Pflicht gebotene keine besondere, höhere Verdienstlichkeit gehabt habe. Und wir würden in diesem Falle Wuttke'n schwerlich widersprechen können, wenn er a. a. O. S. 391 f. sagt: aus der ausdrücklichen Erklärung des Apostels: er habe so gehandelt, auf daß er nicht seiner Freiheit mißbrauche am Evangelium, gehe hervor, daß das Geltendmachen seiner Befugniß unter diesen bestimmten Umständen ein Mißbrauch seiner Freiheit gewesen; „die gewählte Handlungsweise des Apostels war

also einfach seine Pflicht." Allein es kann nach dem Zusammenhange das Wort καταχράομαι V. 18 (Vulg.: ut non abutar potestate mea in Evangelio) nicht die Bedeutung von „mißbrauchen" haben, sondern nur die Bedeutung von „gebrauchen", wie K. 7. V. 31. Um den Apostel nicht unerklärliche oder gar sich widersprechende Dinge sagen zu lassen, haben die angesehensten Exegeten, ohne Rücksicht auf die Frage über die opera supererogatoria, das Wort im letzteren Sinne nehmen zu müssen geglaubt.

Die Gnade ist freies Geschenk der göttlichen Liebe, die, wie sie zur Ergreifung des Heiles ruft, anregt und zubereitet, den Willen fähig und kräftig macht, die verliehene Gerechtigkeit zu bewahren und zur Erlangung des Zieles der Vollkommenheit thätig zu sein.

Das Heil wird nicht gefunden ohne die freie Mitwirkung des Menschen; es will ebenso das Werk des Menschen sein, wie es das Werk der Gnade ist. Wie es vom Willen abhängt, ob er der Gerechtigkeit vor Gott theilhaftig, aus dem Stande der Sünde befreit und zur Kindschaft Gottes erhoben werde, so ist das Verharren in dem neuen Leben und das Wachsthum der Gerechtigkeit durch den Gebrauch der Freiheit bedingt, vermöge welcher er der Pflicht, beharrlich fortzuschreiten, in verschiedener Weise nachkommen kann.

* J. A. Möhler, Symbolik, §. 22. Ueber die Gnade, durch welche das Vermögen der Freiheit zur wirklichen Freiheit wird, auch z. vgl. Jocham a. a. O. I. B. §. 56. 57.

So viel die Gläubigen aber auch Verdienste sich sammeln mögen, so schreiben sie diese niemals sich selbst zu; denn wer sich rühmen kann, rühme sich im Herrn, I. Cor. 1, 31; II. Cor. 10, 17, von dem er Alles empfangen, I. Cor. 4, 7; vgl. 15.

Alle Verdienste sind auf Gott zurückzuführen; denn von ihm haben wir das Sein und alle Kraft der Thätigkeit, die Erlösung und Heiligung empfangen, und seine Hilfe ist es, die uns kräftigt zur Thätigkeit in seinem Dienste. Und was immer der Mensch zu Gottes Ehre thun mag, es ist doch nur ein Geringes im Verhältnisse zu demjenigen, was er Gott schuldet, ein unbedeutender Theil dessen, was er verdient, wie besonders der h. Bernh. in dem öfters angeführten Traktate de deligendo Deo ausführt.

Darum ermahnt Christus: „Wenn ihr Alles gethan habet, was euch befohlen war, so sprechet: Wir sind unnütze Knechte; wir haben nur gethan, was wir schuldig waren zu thun." Luk. 17, 10.

Dieses demüthige Bekenntniß wird von Allen abgelegt, und es wird sich um so mehr und um so kräftiger vernehmbar machen, je größer der Fortschritt ist in der Gerechtigkeit, je mehr der Mensch Theil

hat an der Gnade und Wahrheit, die durch Jesus Christus geworden. Joh. 1, 17.

Wenn wir aber auch unsere Schuld gegen Gott niemals abtragen können, so folgt daraus doch nicht, daß Alles, was wir thun können zur Ehre Gottes, unter die strenge Pflicht falle, und nicht über das Pflichtmäßige hinausgegangen werden könne; es läßt sich daraus nicht erkennen, daß Gott von uns alle möglichen Leistungen fordere, sondern nur dieses, daß wir durch Nichts seine Ehre verletzen und alles Gute, was wir thun, zu seiner Ehre thun, unsern Dank und das demüthige Bekenntniß, daß wir ihm unendlich verpflichtet sind, vor ihm aussprechen sollen.

Wir sollen, wenn wir Alles gethan haben, uns für unnütze Knechte halten, für Knechte, denen der Herr nicht zu danken hat, da wir in Allem, was wir leisten, nur an der Abtragung unserer Schuld arbeiten, die wir nie ganz abtragen können; wir sind ihm immer noch Schuldner, ob wir dem Gesetze und unseren Pflichten in mehr oder weniger vollkommener Weise nachgekommen sind.

Es wird in den Worten Christi in keiner Weise in Abrede gestellt, daß man verdienstlich wirken könne, sondern nur davor gewarnt, daß man die Verdienste sich zuschreibe, daß man sich selbst und nicht Gott die Ehre gebe. Obwohl der Knecht, der Alles gethan hat, sich für einen unnützen Knecht halten soll, der nur gethan, was er zu thun schuldig war, so wird er doch von Gott Belohnung empfangen für das, was er in treuer Pflichterfüllung geleistet; denn zu ihm wird gesprochen werden: Euge serve bone et fidelis etc.

* Vgl. Bellarmin a. a. O. c. 13: Adde quod Dominus non ait: servi inutiles estis, sed dicite: servi inutiles sumus; vult enim nos humiles esse et non jactare nostra merita, sed ipse tamen postea dicit: Euge serve bone etc.; inutilem autem servum vocabit eum duntaxat, qui praeceptis non obedierit, ut patet Matth. 25. in parabola de talentis: Inutilem, inquit, servum proiicite in tenebras exteriores. V. 30. Aehnl. Corn. a Lap. z. Lk. 17, 10.

Praeceptorum observationi certam in coelo mercedem respondere universa Scriptura docet, supra 6, 23. 35, et apud Matthaeum 5, 12. et 10, 41. 42. et apud Marcum 9, 41., item Paulum I Cor. 3, 8. 14, Joannem etiam II Epist. 8. Apoc. 11, 18 et 22, 12. Maldonat z. Luk. 17, 10.

Der Herr wird dem treuen Knechte den Lohn nicht vorenthalten; aber etwas Besonderes, wofür er Belohnung verdiente, hat dieser nicht geleistet, da er ausgeführt, was ihm befohlen; er hat nicht aus freier Liebe etwas zum Nutzen des Herrn gethan, was dieser nicht in Anspruch nehmen konnte oder zu fordern das Recht hatte.

* Suarez a. a. O. c. 9. n. 20 (nach Maldonat): Numquid habebit gratiam servo illi, qui fecit, quod illi imperaverat? id est: numquid ultra stipendium debitum reddet ei, qui solum illud, quod tenebatur fecit. — Servi inutiles dicuntur, non quia non fecerint et quasi solverint, quae debebant, sed quia nihil sua sponte in gratuitum amorem sui Domini perfecerunt. Vgl. Corn. a Lap.: Inutiles, graece *ἀχρεῖοι*, id est, inutiles, irriti, infirmi, defatigati, inepti, inhabiles, vani, nullius bonae frugis, hebetes, nequam. Z. Lk. 17, 10. Kuinoel, Commentar. in lib. N. T. Vol. II, z. Lk. 17, 10: *λέγετε*, dicere, profiteri debetis, *δοῦλοι ἀχρεῖοι ἐσμὲν*, servi viles, humiles sumus, arme, geringe Sklaven, non est nobis cogitandum de honoribus, de laborum nostrorum praemiis praecipuis ac singularibus. Vocabulum *ἀχρεῖος* in versione septuagintavirali respondet Hebr. שָׁפָל II Sam. 6, 22. *καὶ ἔσομαι ἀχρεῖος ἐν ὀφθαλμοῖς μου·* sed hoc ipsum nomen שָׁפָל aliis in locis, ut Job 5, 11. Ezech. 21, 25, exprimitur voce *ταπεινός*. Derselbe z. Mt. 25, 30 (Vol. I): *ἀχρεῖος δοῦλος*, nequam et cessator, id. qd. *ἀργὸς*, *ὀκνηρὸς*, ut Tob. 4, 13.

Ob aber der Knecht nichts Besonderes für den Herrn thun könne, wodurch er sich besonderer Belohnungen würdig und theilhaftig macht? Gewiß wird er dieses können, es müßte nur sein Verhältniß zum Herrn ein solches sein, in welchem alle Thätigkeit bis in's Einzelne durch strenge Vorschriften geordnet und jede freie Bewegung unmöglich gemacht wird.

Da der Herr sagte: „Wenn ihr Alles gethan habet, was euch befohlen war, sprechet ꝛc.“ so ist mit diesen Worten die Möglichkeit, daß es ein Gebiet der Freiheit für den Christen gebe, nicht ausgeschlossen; es ist durch diesen Beisatz für das gerathene Gute Raum gelassen.

Es wird nicht gesagt, daß wir in all' unserer Thätigkeit niemals über die Gebote hinauskommen können und darum immer sprechen sollen: wir haben nur gethan, wozu wir verpflichtet waren, sondern daß wir in Demuth so sprechen sollen, wenn wir Alles gethan haben, wozu wir durch die Gebote aufgefordert sind. Die Stelle enthält eine nachdrückliche Aufforderung zur Demuth an die Gläubigen, wenn sie auch keine Uebertretung des Gesetzes sich vorzuwerfen haben; sie werden ermahnt, sich ihres Verdienstes nicht zu rühmen, ihre Nichtigkeit und eigene Unwürdigkeit vor Gott zu bekennen.

Zwar sollen auch die, welche mehr gethan, als sie schuldig waren, sich als unnütze Knechte bekennen; aber die Ermahnung ist in der Stelle nicht an diese gerichtet, wie sich aus ihr nicht einmal mit Bestimmtheit erkennen läßt, daß den Dienern Gottes wirklich ein Gebiet freier Thätigkeit übergeben sei.

* Während ein Theil der Erklärer der Ansicht ist, daß in der Stelle Lk. 17, 10 eine Aufforderung zur Demuth enthalten sei, glauben Andere, daß Christus den Knecht einen unnützen nenne, weil er nicht mehr gethan habe, als was ihm befohlen worden; es würde danach in den Worten eine Aufforderung zu supererogatorischen Werken, durch welche wir besonderer Belohnungen uns versichern können, gegeben sein. Suarez billigt diese von Maldonat vorgetragene Erklärung, ohne die andere zurückzuweisen. Bellarmin beruft sich auf Ambrosius, De viduis c. 12, n. 73. 74: Duplex forma praecepti est; una praeceptiva, altera voluntaria. Unde et Dominus in alia dicit: Non occides, ubi praecepit; in alia: Si vis perfectus esse, vende omnia tua. Ergo hic liber est a praecepto, cui defertur arbitrium. Itaque qui praeceptum impleverint, possunt dicere: Servi inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus. Luc. 17, 10. Hoc virgo non dicit, non dicit ille, qui sua vendidit: sed quasi reposita exspectat praemia, sicut sanctus Apostolus, qui ait: Ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te, quid ergo erit nobis? Matth. 19, 27. Non quasi inutilis servus, quod debuit facere, ea fecisse se dixit, sed quasi utilis Domino, qui commissa sibi talenta quaesitis multiplicavit usuris, mercedem fidei atque virtutis bene sibi conscius meritorumque securus exspectat. Auch Chrysostomus bringt die Stelle in Zusammenhang mit seiner Erklärung von I. Cor. 9, 16 ff. Aussprüche Anderer siehe bei Corn. a Lap., der die Lehre von den Räthen in der Stelle wenigstens angedeutet findet.

„Wenn ihr Alles gethan habet, was euch befohlen war ꝛc." Wann haben wir aber Alles gethan, und wann können wir sprechen: Quod debuimus facere, fecimus? Wir sündigen in vielen Dingen; auch unsere guten Werke sind vielfach nicht mit dem rechten Eifer und Ernste vollbracht, nicht aus reinster Absicht hervorgegangen u. s. w.

* Corn. a Lap. Rursum inutiles, quia in multis peccamus ac sic multa opera nostra vel negligentia vel vana gloria vel alio vitio infecta sunt. Vgl. Rietter Brev. ꝛc. S. 167 und oben S. 321 ff.

Wir schreiben das Gute nicht uns selbst zu; was wir uns selbst zuschreiben, ist die Sünde, deren wir uns immer anklagen müssen.

Niemand ist frei von aller Sünde; auch der Gerechte soll täglich zu Gott bitten: Vergib uns unsere Schulden! Nam iustorum illa vox est et humilis et verax: Dimitte nobis debita nostra. (Conc. Trid. Sess. VI. De iustif. c. 11.) Kein Lebender ist so rein, daß er nicht mit dem Psalmisten um Abwendung der göttlichen Gerichte zu beten hätte: „Gehe nicht in's Gericht mit deinem Knechte; denn vor deinem Angesichte ist kein Lebender gerecht." Ps. 142, 2.

Wenn aber dieses gesagt werden muß, wie kann dann von einem Hinausgehen über das Gebotene die Rede sein? Man bleibt hinter den Forderungen des Gesetzes zurück und will zugleich mehr thun, als es fordert; obgleich man seiner Schuldigkeit nie genügt, be-

hauptet man, mehr als man schuldig ist, leisten zu können und zu leisten.

Der Mensch kommt nicht zur vollkommenen Erfüllung aller Gebote; auch der gerechte vermag nicht alle Sünden zu vermeiden, obwohl er alle meiden soll und alle Gebote erfüllen kann. Er besitzt die Gerechtigkeit, wenn er es auch nicht zu einer vollkommenen Uebereinstimmung mit dem Gesetze bringt, wenn er nur den ernstlichen Willen hat, soweit er kann, vor aller Schuld sich zu bewahren und vollkommen gerecht und heilig zu werden.

* Licet peccatum veniale non auferat ius ad vitam aeternam et ea ratione dicatur, evitare illud non esse medium necessarium, sed utilius ad salutem, nihilominus ita impedit consecutionem salutis, ut nisi evitetur, vel postquam commissum est, plene remittatur, nemo cum illo intrabit in regnum coelorum; et sub hac ratione carentia peccati venialis potest dici necessaria ad salutem, quamvis necessarium non sit, ut in hac vita obtineatur: nam potest in futura comparari. Suarez, De st. perf. I. c. 10. n. 27.

Was will aber daraus, daß nicht alle Werke des Gerechten gut und vollkommen, gefolgert werden? Warum soll deßhalb das Gute, das aus der Liebe ist, die durch jene Sünden nicht verloren geht, nicht in verschiedener, mehr oder weniger vollkommener Weise geübt werden können?

* Wenn der Psalmist sagt, daß Niemand vor Gott gerecht sei, so wird damit nicht in Abrede gestellt, daß der Mensch gerecht sein und viele guten und auch bessern Werke thun könne, bemerkt Bellarmin a. a. O. c. 13. Dico cum Augustino lib. de perfectione iust., Hieronymo in epist. ad Ctesiphontem et Gregorio in hunc Psalmum, non posse hominem iustificari coram Deo, quia nemo est, qui non habeat peccata venialia, quae tamen non impediunt, quin homo sit iustus et multa opera bona faciat etiam supererogationis; non enim dicit David: non iustificabitur omne opus, sed omnis vivens.

* Vgl. Schwane a. a. O. S. 41: Quod autem pertinet ad iactantiam Pelagianam — quis non videt, doctrinam veram ecclesiae minime ei indulgere? Etiamsi quis opera supererogatoria perfecit, quomodo inde praesumptam opinionem haurire potest, se sine peccato esse aut fore? Unum cum altero non est necessario coniunctum. Non video cur fieri non possit, ut aliquis in una virtute exercenda ad eximiam praestantiam pervenerit, in altera interdum deliquerit.

* Die Pelagianer verbanden mit der (Läugnung der Erbsünde und der) Behauptung, daß der Mensch ohne die Gnade verdienen und alle, selbst die läßlichen Sünden vermeiden könne, die andere, daß die Beobachtung des Rathes der evangelischen Armuth Pflicht sei. August. Ep. 89. ad Hilar. und Ep. 106. ad Bonif. c. Pelagian. Vgl. auch Dr. Fr. Wörter, der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre, Frbrg. i. B. 1866. S. 327 f.

Augustinus bemerkt zu der Bitte des Vaterunsers: In qua ora-

tione si contentiosi esse nolimus, satis nobis propositum speculum est, ubi inspiciatur vita iustorum, qui ex fide vivunt et perfecte currunt, quamvis sine peccato non sint. Unde dicunt: Dimitte nobis, quia nondum, quo curritur, pervenerunt... Quotquot perfecte currimus, hoc sapiamus, quod nondum perfecti sumus, ut illic perficiamur quo perfecte adhuc currimus. De perf. iustit. Das angestrengte Laufen nach dem Ziele, das Streben und Ringen nach Vollkommenheit ist allen zur Pflicht gemacht. Alle sollen dem Vorbilde der göttlichen Vollkommenheit ähnlich zu werden suchen, nach der Ermahnung: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ Mt. 5, 48. Sie kommen der in diesem Worte gegebenen Aufforderung nach, wenn sie sich ernstlich bemühen, die Vollkommenheit zu erlangen, zu der sie die Gnade erheben will, und in der Liebe, in welcher die Vollkommenheit wesentlich besteht, immer vollkommener zu werden; sie kommen ihr nach durch Erfüllung der Gebote sowohl als durch Beobachtung der Räthe. Vgl. Suarez a. a. O. c. 9. n. 3. 4. und Corn. a Lap. z. Mt. 5, 48.

Die Lehre von einem besseren Guten, im Gegensatze zu dem durch Beobachtung der Gebote vollbrachten, ist darin begründet, daß der das Gesetz erfüllenden freien Liebe eine verschiedene Weise der Erfüllung des Gesetzes möglich ist. Dieß ist die Lehre vom opus supererogatorium, wie ein gutes Werk heißt im Verhältnisse zu anderen Werken und Tugendübungen, welche von geringerer Güte und geringerem Verdienste sind.

* Opera supererogatoria sind solche, quae superent id, quod mandatum est, Werke, in welchen man mehr leistet, als man schuldig ist, vgl. Suarez a. a. O. mit der Stelle aus Aug. De sancta virginitate c. 30: Qui potestis capere, capite, perseveranter currite ut comprehendatis. Tollite hostias quisque suas et introite in atria Domini, non ex necessitate, potestatem habentes vestrae voluntatis. Neque enim sicut non moechaberis, non occides, ita dici potest: non nubes. Illa exiguntur, ista offeruntur. Si fiant ista, laudantur, nisi fiant illa damnantur. Illis Dominus debitum imperat, vobis autem si quid amplius supererogaveritis, in redeundo reddet.

Der Unterschied von Gut und Besser (in diesem Sinne) ist also begründet subjektiv in der Freiheit und objektiv in dem Gesetze, das uns eine verschiedene Thätigkeit ermöglicht und in der Gnade uns zum Fortschreiten zu höheren Stufen stark macht.

Das Gute hört nicht auf gut zu sein, oder das Werk wird deßhalb nicht zu einem bösen oder verliert deßhalb seine Güte nicht, weil es neben ihm ein besseres gibt, das gethan werden kann oder konnte.

Das Bessere ist keine Verurtheilung des Guten, wie man mit dem Satze behaupten will: omne minus bonum habet rationem mali. Es wird deßhalb auch die höhere Vollkommenheit nicht zu einer gebotenen, weil sie eine höhere ist. Die wesentliche Vollkommenheit besteht in der Liebe, und sie ist vorhanden, wo das Ziel der Vollkommenheit mit unermüdlicher Thätigkeit nach den Belehrungen des Gesetzes gesucht und nicht bloß da, wo alles mögliche Gute oder das mögliche Bessere gethan wird.

* Man hat sich zur Bestreitung der Lehre von den Räthen auch schon auf Jak. 4, 17 berufen: „Wer Gutes zu thun weiß und es nicht thut, dem ist es Sünde." Es gehe aus diesen Worten hervor, daß der Christ überall zum bestmöglichen Handeln verpflichtet sei. Allein der Apostel will offenbar etwas Anderes sagen, als dieses. Er fordert die Gläubigen zur Befolgung der Vorschriften auf, die er ihnen unmittelbar vorher gegeben; er schärft diese Lehre und Zurechtweisungen noch mehr ein dadurch, daß er beifügt, sie könnten, wenn sie sich dagegen verfehlten, nicht Unwissenheit zu ihrer Entschuldigung vorschützen. Wer das Gute, das er zu thun hat, kennt und es nicht thut, dem ist es Sünde, die Schuld, resp. die größere Strafwürdigkeit ist darin begründet, daß das Gesetz, welchem man entgegenhandelt, erkannt wird; man handelt in diesem Falle gegen das Gewissen, welches die Erfüllung des erkannten Gesetzes fordert. Vgl. Corn. a Lap. z. d. St. und Calmet, welcher zur Erklärung der Stelle sagt: Nisi mores corrigatis, iam nulla vobis excusatio. Servus, qui cognovit voluntatem domini sui et non fecit secundum voluntatem eius, vapulabit multis; qui autem non cognovit et fecit digna plagis, vapulabit paucis, Luc. 12, 47, nisi tamen quaesita per malitiam et sponte ignorantia: augebit enim peccatum, non minuet. Siehe Braun, Kritik 2c. (gegen Frint) S. 28 f. 32 ff.

* J. Müller sagt: „Wäre in der Lebensweise, die jene evangelischen Rathschläge empfehlen, wirklich eine höhere sittliche Vollkommenheit enthalten, wäre darin der Mensch wirklich Gott gefälliger, so wäre er unstreitig verbunden auch danach zu streben; nicht danach zu streben, wäre ihm Sünde" (d. chr. L. v. d. S. a. a. O.). Nach dieser Ansicht hört das Gute überhaupt auf gut zu sein durch ein Besseres, das ihm gegenüber tritt. Wir haben die Gründe, auf welche diese Behauptung sich stützt, schon kennen gelernt; sie beruht auf unrichtigen Vorstellungen über Gesetz und Gerechtigkeit, Gnade und Freiheit. J. Müller knüpft an das Angeführte noch Betrachtungen über die Lehre von der höheren Vollkommenheit; er sagt: was als die wahre Vollkommenheit des menschlichen Lebens angepriesen werde, sollte auch als allgemeine Forderung geltend gemacht werden. „Denn worin besteht doch diese höhere Vollkommenheit als darin, daß gewisse Gebiete, die ihre nothwendige Stelle im Ganzen des durch Freiheit bedingten menschlichen Lebens haben, als sittlich undurchdringlich aufgegeben werden?" Wie die höhere Vollkommenheit ist auch die Vollkommenheit des gewöhnlichen Lebens wahrhaft Vollkommenheit, sofern die Liebe Gottes und das Streben nach der Gerechtigkeit nicht jener ausschließlich zukommt; aber die eine und die andere ist Unvollkommenheit, von verschiedenem Grade. Praeceptum plene et perfecte in patria implebitur; in via autem impletur, sed im-

perfecte; et tamen in via tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quandam similitudinem ad patriae perfectionem. Thom. S. 2. 2. qu. 44. art. 6. Mit der Lehre von den evangelischen Räthen wird nicht eine sittliche Mittelmäßigkeit gestattet oder statuirt; es wird die Pflicht, vollkommen zu sein, auch von Andern erfüllt, als Solchen, welche die Räthe befolgen. Das Ziel der Vollkommenheit ist Allen gesetzt und kann (mit der Gnade Gottes) von Allen erreicht werden. Wuttke verräth ein sehr mangelhaftes Verständniß der Lehre von den evangelischen Räthen, wenn er sagt: „Die Lehre, welche das Vollkommensein nur durch die Vollbringung der Rathschläge bedingt sein läßt, behauptet damit, daß es Gottes in dem sittlichen Gesetze ausgesprochener Wille nicht sei, daß der Mensch vollkommen werde; es sei vielmehr ein über Gottes Willen hinausgehender Muth des Menschen, der ihn über das von Gott selbst ihm gesteckte sittliche Ziel hinausführt." Sittenl. I, S. 393 f.

* Der h. Ambrosius unterscheidet zwischen vollkommenen und gewöhnlichen oder mittleren Pflichten; diese sind ihm die allen Menschen obliegenden, während ihm als die vollkommenen die Räthe gelten. Er beruft sich, wo er diese Unterscheidung macht, besonders auf die Stelle Matth. 19, 17—21, die Unterredung Christi mit dem Jünglinge. Die Reichthümer an die Armen austheilen und Jesu nachfolgen, die Feinde zu lieben, für die Verläumder zu beten u. s. w. das müsse thun, wer vollkommen sein wolle, wie der Vater im Himmel. Hoc est igitur perfectum officium, quod κατόρθωμα dixerunt graeci, quo corriguntur omnia, quae aliquos potuerunt lapsus habere. Dagegen seien mittlere Pflichten, media officia, quibus aliquid deest, die dem Jüngling zuerst namhaft gemachten: Du sollst nicht tödten, nicht ehebrechen, nicht stehlen u. s. w. De offic. min. I, c. 11, n. 36. 37; vgl. c. 30, n. 47 sqq. Wenn nach III, c. 2, n. 10. 12 die mittlere Tugend als etwas sehr Unvollkommenes erscheint (wie die mittlere Tugend der Stoiker, von denen Ambrosius diese Unterscheidung aufgenommen hat, keine eigentliche, wahre Tugend ist, sondern nur Aehnlichkeit mit der Tugend hat, Cic. de Off. III, 3; vgl. I. 3), so ist Ambrosius doch weit davon entfernt, die wahre Tugend allein in die Beobachtung der Räthe zu setzen oder als etwas dem gewöhnlichen Menschen Unerreichbares hinzustellen, wie die vollkommene Tugend der Stoiker, welche nur der Weise besitzt, der aller Tugend und Vollkommenheit Theilhaftige, der göttliche und gottgleiche Mensch, der dem Irrthum und und der Sünde nicht mehr unterworfen ist.

Wenn in Beziehung auf das Ziel und den Weg eine Nothwendigkeit — im Gebote — besteht, so ist in Betreff der Mittel, durch welche der Fortgang auf dem Wege zum Ziele unterstützt wird, große Freiheit gegeben; die Gebote können in sehr verschiedener Weise erfüllt werden, in einer Weise, die vom Gesetze nicht verlangt, aber als das Tugendstreben in vorzüglicher Weise fördernd empfohlen wird; die Anwendung dieser der Freiheit überlassenen Mittel führt eine höhere Schönheit und Vollkommenheit der Tugend mit sich.

Die Räthe sind auf die Erfüllung der Gebote hingerichtet; der

gemeinsame Zweck der Gebote und der Räthe aber ist die Tugend der Liebe, deren Vollkommenheit durch die Verminderung oder Schwächung der Macht der Begierlichkeit bedingt ist, woran durch die Beobachtung der Gebote wie der Räthe gearbeitet wird.

* Man sehe hierüber Gerson, de Consiliis evangelicis, wo dieses Verhältniß der Räthe zu der Tugend dargelegt wird; die Räthe, sagt Gerson, tragen zum geistlichen Leben weniger in positiver, als in negativer Weise bei, indem sie hauptsächlich darauf gerichtet seien, alles das Tugendleben Hemmende und Störende ferne zu halten. Thomas, auf welchen Gerson sich beruft, unterscheidet eine doppelte Weise die Gebote zu erfüllen, eine vollkommene und eine unvollkommene. Cum duplex sit modus observandi praecepta, perfectus scilicet et imperfectus, est etiam duplex exercitium praeceptorum: unum quidem quo aliquis exercitatur in perfecta observantia praeceptorum; et hoc idem exercitium fit per consilia, aliud autem est exercitium in imperfecta observantia praeceptorum, quod fit in vita saeculari absque consiliis. Thomas, C. retr. a rel. c. 6, wo die Behauptung, dem Wandel der Vollkommenheit in der Befolgung der Räthe müsse die Vollkommenheit in der Befolgung der Gebote vorausgehen, als eine widersinnige bezeichnet und zurückgewiesen wird. Numquid timendum est, ne nimis cito homo incipiat Deum perfecte diligere, quasi possit in diligendo Deo modum praeterire? .. Si ad ipsa exercitia inspiciamus, maior apparebit absurditas .. Quis dicat paupertatem pro Christo volenti subire, ut prius in divitiis iuste vivat, quasi per divitias animus hominis ad paupertatem praeparetur et non magis propositum paupertatis impediant? Quod manifeste apparet Matth. 19. de adolescente, qui paupertatis consilium a Domino non suscepit, sed abiit tristis propter divitias, quas habebat. Wenn dieser Jüngling, wie er versicherte, ehe er zu Christus gekommen, die Gebote Gottes beobachtete, so sei seine Gesetzesbeobachtung doch jedenfalls eine unvollkommene gewesen; nec tamen quia exercitato aliqualiter in observantia mandatorum Dominus perfectionis consilium dedit, ideo necessaria forma praescribitur, ut solis talibus aditus ad consilia pateat: quia etiam Matthaeum non exercitatum in praeceptis, sed potius in peccatis conversatum ad consilia sequenda vocavit; ut sic nec peccatoribus nec etiam innocentibus perfectionis viam praecluderet. Cap. 7.

Die Räthe sind Mittel zur Vollkommenheit und zugleich Uebungen einer vollkommenen Liebe, Erscheinungen einer höheren Tugend, die vollkommensten Wirkungen des Tugendstrebens, das den höchsten Grad der Innigkeit und Kräftigkeit erreicht hat. Sie sind nicht nur quaedam instrumenta perveniendi ad perfectionem und dispositiones quaedam ad perfectionem, in welchem Sinne dem Jünglinge das Weggeben des Reichthums gerathen wurde, sondern auch effectus et signa perfectionis; cum enim mens vehementer amore et desiderio alicuius rei afficitur, consequens est, quod alia postponat. Ex hoc igitur, quod mens hominis amore et deside-

rio ferventer in divina fertur, in quo perfectionem constare manifestum est, consequitur, quod omnia, quae ipsum possunt retardare, quo minus feratur in Deum, abiiciat, si non solum rerum curam, et uxoris et prolis affectum, sed etiam sui ipsius. Thomas S. c. gentil. III., c. 130.

Auf verschiedenen Wegen kann der Mensch das Ziel des Lebens erreichen; aber nach der Verschiedenheit der Thätigkeit, die ihm die Gnade ermöglicht, wird der Antheil der Seligkeit, die Stufe des Lebens, zu der er erhoben wird, eine verschiedene sein. Das im ewigen Leben zu erreichende Ziel möglichst schon in diesem Leben zu ergreifen* und die höchste Vollkommenheit des Lebens in der Nachfolge Christi zu verwirklichen, ist der besondere, der königliche Weg, auf welchem man sich des höchsten Gutes in besonderer Weise versichert und höherer Belohnungen im Jenseits würdig und theilhaftig macht.

Dieses ist der Weg der Vollkommenheit in der Befolgung der evangelischen Räthe, der kürzere, aber auch schwierigere Weg, abbreviatio quaedam communis viae, wie Thomas sagt, der diesen Weg auch unterscheidet als die via arctior. Hi sunt (die nach der Gerechtigkeit Strebenden nämlich), qui salubri compendio cauti sunt molestum hunc et infructuosum vitare circuitum, verbum abbreviatum et abbrevians eligentes, non cupere quaecunque vident, sed vendere magis quae possident et dare pauperibus. Beati plane pauperes, quoniam ipsorum est regnum coelorum. Matth. 5, 3. Omnes quidem currunt, I. Cor. 9, 24; sed inter currentes discernitur. Bernhard, De dilig. Deo, c. 7 n. 21.

* Der h. Ambrosius schreibt, Epist. 63: Quid loquar, quanta sit virginitatis gratia, quae meruit a Christo eligi — Qua reverentia virginitatis locutus est Apostolus: De virginibus praeceptum Domini non habeo, consilium autem do, tanquam misericordiam consequutus a Domino. Praeceptum non habet, consilium habet; non enim praecipitur, quod supra legem est, sed magis dato suadetur consilio — Consilium invitat voluntarios, praeceptum adstringit invitos. Hoc est consilium Dei habere, explorare diligenter omnia et quae meliora sunt, suadere, quae tutiora, demonstrare. Providus ductor multas ostendit vias, ut qua vult unusquisque, quam sibi accommodam arbitratur, incedat — Bona virginitatis via, sed sublimis et ardua validiores requirit. Bona etiam viduitatis, non tam difficilis ut superior — Bona etiam matrimonii, plana et directa longiore circuitu ad castra sanctorum pervenit, ea plurimos recipit. Sunt ergo virginitatis praemia, sunt merita viduitatis, est etiam coniugali pudicitiae locus. Gradus singularum sunt et incrementa virtutum. Ed. Maur. Tom. III. Die Tugenden haben eine gewisse Ausdehnung bis zur Vollkommenheit, und gewöhn=

lich sind wir nicht verpflichtet, sie in ihrer äußersten Vorzüglichkeit zu üben; es genügt so in die Uebung derselben einzugehen, daß man wirklich darinnen sei. Aber weiter gehen und in der Vollkommenheit voranschreiten, das ist ein Rath, da die heroischen Akte der Tugenden für gewöhnlich nicht geboten, sondern bloß gerathen sind. Fr. v. Sales, Theotimus, 8. B. 9. K.

* Rietter, Moral des h. Thomas, S. 270, Anm.: „Auf die in unserer Zeit gemachte Einwendung, daß bei Annahme evangelischer Räthe auch angenommen werden müßte, daß nicht alle Verhältnisse unter den Begriff der Pflicht fallen und somit zwei verschiedene Klassen von Tugenden existiren, von denen die Eine nur diejenigen, verhältnißmäßig Wenigen, haben könnten, welche die Befolgung der evangelischen Räthe sich angelegen sein lassen, findet sich eine Antwort bei Thomas, welche dahin lautet, daß die Pflicht in einer Weise geübt werden könne, wie sie eben nicht Pflicht ist, und daß die evangelischen Räthe nicht auf neue Tugenden, sondern nur auf Steigerung und Vervollkommnung der Allen gebotenen Tugend, der Mäßigung in Bezug auf den irdischen Besitz, der Keuschheit, des Gehorsams abzielen. Er schreibt: Manifestum est, quod lex divina convenientur proponit praecepta de actibus omnium virtutum, ita tamen, quod quaedam, sine quibus ordo virtutis (qui est ordo rationis) observari non potest, cadunt sub obligatione praecepti, quaedam vero, quae pertinent ad bene esse virtutis perfectae, cadunt sub admonitione consilii. 1. 2. q. 100. a. 2." Vgl. Dr. Braun, Kritik der Ansichten u. s. w. S. 50 f. (gegen Baumgarten-Crusius) und Möhler, Neue Untersuchungen ꝛc. S. 303 ff. gegen den Vorwurf Baur's, daß mit den Räthen eine doppelte Tugend und Vollkommenheit gelehrt werde.

Die aber den Weg der Vollkommenheit nicht erwählt haben, die auf dem breiteren Wege der Gebote (im Gegensatze zur via arctior so zu nennen) wandeln, wo sie den Einwirkungen der Welt noch mehr ausgesetzt sind, sind bemüht, durch Werke der Liebe Gottes auf den Tag des Gerichtes sich vorzubereiten und bereit zu halten, damit sie durch die Erbarmung des Herrn eingehen mögen in die Freuden des ewigen Lebens: Quibus non provenit corona martyrii neque illius perfectionis de vendendis rebus suis consilium tam praeclarum et tam grande receperunt et tamen a damnabilibus immunes criminibus esurientem Christum paverunt, sitienti potum dederunt, nudum vestierunt, peregrinantem susceperunt, non sedebunt quidem cum Christo sublimiter iudicaturi, sed ad ipsius dexteram stabunt misericorditer iudicandi. Beati enim misericordes, quoniam ipsorum miserebitur Deus. Matth. 5. Et iudicium sine misericordia fiet illi, qui non fecit misericordiam. Jac. 2. Aug. an Hilar.

* Die der kirchlichen Lehre widersprechenden Ansichten über die evangelischen Räthe betr., so wurde von Einigen behauptet, das, was wir Räthe nennen, seien keine Räthe, sondern Pflichten; so von den Encratiten und auch von den Pelagia-

nern. Andere sagten, was man Räthe heiße, sei nicht geboten und nicht gerathen, sondern etwas Gleichgiltiges; besond. Jovinian und Vigilantius. Die evangelischen Räthe und Ordensgelübde wurden endlich sogar für etwas Verwerfliches erklärt von Wikleff und Luther, Melanchthon, Petrus Martyr, Calvin u. AA. Im Besondern behaupten dieselben:

a. Ein armes und eheloses Leben im Gehorsame gegen einen Vorgesetzten zu führen, sei Gottlosigkeit und Aberglaube, wenn es geschehe in der Absicht, um Gott zu verehren, ihm zu gefallen und sich Verdienste zu erwerben.

b. Freiwill. Armuth und Gehorsam gegen Jemanden, dem man an und für sich nicht verflichtet sei, sei, wenn es nicht in der Absicht geschehe Gott zu dienen dadurch, zwar nicht gottlos, aber thöricht. Es genüge, die Armuth hinzunehmen, wenn sie von der Nothwendigckeit auferlegt werde, und zu gehorchen den Eltern und Obrigkeiten.

c. Die Ehelosigkeit, wenn sie nicht erwählt werde in der Meinung, Gott dadurch einen Dienst zu leisten, sondern als Mittel zur leichtern Verrichtung des evangel. Berufes, sei gut und lobenswerth, wie der Ap. sie empfehle, I. Cor. 7; aber sie sei nur jenen möglich, welche wissen, sie haben von Gott die besondere Gabe, ein äußerst seltener Fall nach Luther. Es könne nur durch ein Wunder geschehen, daß man enthaltsam lebe; wo Ein Enthaltsamer, da seien viele Tausende, für welche die Ehe eine Nothwendigkeit sei. Bellarmin, a. a. O. c. 8.

* Die Ansichten verschiedener neueren Moralisten stellt Braun in dem angeführten Schriftchen dar; derselbe macht S. 27 f. die Bemerkung: „Ich sehe nicht ein, wie die genannten Moralisten (Schwarzhueber, Geishüttner u. AA.) und alle, welche in dieser Sache mit ihnen übereinstimmen, so vielfältig irren konnten . . . Ich glaube nicht, daß sie innerlich die Ueberzeugung hegen, es gebe keine eigentlichen sittliche Räthe, und aus Scheu, dieselbe zu äußern, weil sie der Lehre der h. Schrift und der in der Kirche herrschenden Annahme derselben widerspricht, nur zum Scheine den Namen haben beibehalten wollen Wahrscheinlicher ist mir, daß sie die Lehre der h. Schrift und die Ansicht der Kirche nicht anders gegen die Einwürfe der Gegner dieser Lehre sicher zu stellen wußten, als daß sie die angeführten Behauptungen über die Räthe aufstellten. In dieser Verlegenheit scheint namentlich der von mir sehr hochgeschätzte Moralist Frint gewesen zu sein, welcher gerade beim Geschäfte der Auflösung der dieser Lehre entgegenstehenden Schwierigkeiten die schon angeführten Ansichten von den Räthen ausspricht." Die Erklärung der Räthe hat viele Schwierigkeiten; aber ihre Läugnung ist eine Unmöglichkeit.

Verbesserungen.

S. 13, Z. 20 lies Erklärung ſt. Erkärung. S. 50, Z. 7 Gebiet ſt. Gebot. S. 58, Z. 16 reprimuntur ſt. reprimantur. S. 60, Z. 25. Geſinnung ſt. Ge= ſinnung. S. 61, Z. 21 nimirum ſt. nimiram. S. 69, Z. 26 Chryſ. ſt. Cryſ. S. 73, Z. 19 Chriſtus ſt. Ehr. S. 77, Z. 24 abiicere ſt. abicc. S. 80, Z. 12 dimittant ſt. dimittand. S. 86, Z. 16 intrare ſt. itrare. S. 104, Z. 37 Chr. ſt. Cr. S. 111, Z. 23 und dieſe ſt. und die. S. 121, Z. 25 Erfüll. ſt. Erſüll. S. 126, Z. 6: 123 ſt. 128. S. 136, Z. 13 Aeußeren ſt. Auß. S. 145, Z. 14 z. ſtreichen: Be=. S. 153, Z. 16 l. zurückgeſ. werden ſt. wird. S. 174, Z. 24 murmurare ſt. murmurrare. S. 188, Z. 1 Geſicht ſt. Geſicht. S. 188, unterſte Z., beizuſetzen: Thomas an demſ. Orte. S. 189, unterſte Z., l. Ari= ſtoteles. S. 192, Z. 15 Porro ſt. Parro. S. 193, Z. 15 l. ἀπιστεῖν ſt. ἀπιστειῖν. S. 206, Z. 5 zu ſtreichen: uns. S. 207, unterſte Z. nach cognitivae zu leſen: potentiae. S. 211, Z. 23 inducatur ſt. iudicatur. S. 240, Z. 19 nach: Falle, Komma zu ſtreichen. S. 247, Z. 10 l. Angenehmen ſt. Ungen. S. 250, Z. 4 eben= falls ſt. ebnf. S. 262, Z. 28 von ſt. vom. S. 268, Z. 29 quia ſt. qui. S. 269, Z. 38 De ſt. Dc. S. 271, Z. 2 den Geſchöpfen ſt. dem geſchöpfl. S. 279, Z. 4 Et ſt. Ut. S. 283 Z. 5 ſeine ſt. ſo. S. 290, Z. 24 autem ſt. aut. S. 296, Z. 22 praeferre ſt. praeferrc. S. 320, Z. 31 darſtellt ſt. dargeſtellt. S. 376, Z. 44 nach Thomas z. ſtreichen 1.

Verbesserungen.

S. 48, Z. 20 lies Erklärung st. Erklärung. S. 50, Z. 7 [illegible] st. Gebete. S. 58, Z. 16 reprimantur st. reprimentur. S. 60, Z. 25, Bestimmung st. Bestimmung. S. 64, Z. 21 minimum st. minimam. S. 69, Z. 26 Geist st. Geist. S. 76, Z. 18 Ursprung st. [illegible]. S. 77, Z. 31 obliterare st. abliterare. S. 80, Z. 13 [illegible] st. Abschnitts. S. 86, Z. 16 initiare st. iterare. S. 104, Z. 37 [illegible] st. Orte. S. 111, Z. 28 ut dicit st. ubi dicit. S. 121, Z. 26 [illegible]. S. 128, Z. 6 [illegible] S. 128, Z. 19 [illegible]. S. 138, Z. 13 Menschen st. Mensch. S. 143 [illegible]. S. 153, Z. 16 zurückgesetzt werden st. [illegible]. S. 174, Z. 24 murmurare st. murmurare. S. 183, Z. 1 Geschöpf st. [illegible]. S. 188 [illegible] Thomas ex Aquino Orte. S. 189, unterste Z. [illegible]. S. 192, Z. 15 Porro st. Parro. S. 193, Z. 13 l. invertere st. inverterem. S. 196, Z. 4 [illegible]. S. 207, unterste Z. nach cognitivas [illegible]. S. 211, Z. 28 indicatur st. indicatur. S. 240, Z. 19 nach [illegible]. S. 247, Z. 10 [illegible] st. [illegible]. S. 250, Z. 4 [illegible]. S. 261, Z. 28 [illegible]. S. 262, Z. 29 quia st. qui. S. 269, Z. 33 [illegible]. S. 271, Z. 2 [illegible] st. [illegible]. S. 273, Z. 14 [illegible]. S. 283, Z. 3 [illegible]. S. 290, Z. 24 autem st. aut. S. 296, Z. 22 praeterea st. praeterea. S. 320, Z. 31 darstellt st. dargestellt. S. 374, Z. 41 nach [illegible] 1.

Kössing, Friedrich

Der reiche Jüngling im Evangelium Erörterungen über die Grundlehren der allgemeinen Moral

Freiburg i. Br. 1868